

شأننا  
محمد بن يقطين  
النصوص الأربعة ومبدعها

كتاب  
يوسف بن يقطين









تُرَاثُنَا

# عَمُّ بْنُ يَقْظَانَ

النصوص الأربعة ومبدعوها

دكتة  
يُوسُفُ بْنُ زَيْلِانَ

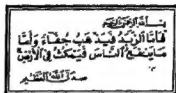


# تُرَاثَنَا

سلسلة كتب تصدرها دار الأمين بإشراف  
الدكتور يوسف زيدان، تُعنى بنشر  
الأعمال الأصلية في مجال التراث العربي، مما  
لم يسبق نشره من أعمال تراثية محققة أو مؤلفة؛  
وتراعى السلسلة فيما يصدر عنها من كتب،  
القواعد العلمية الرصينة، المعمول بها في مجال  
التأليف والتحقيق التراثي الجاد.

## صدر منها:

- التراث المجهول -  
للدكتور / يوسف زيدان ( تأليف )  
حديقة الحقيقة ، لسناني
- للدكتور / إبراهيم الدسوقي شتا ( ترجمة )  
- حقيقة العبادة عند محي الدين بن عربي  
للدكتور / كرم أمين أبو كرم ( تأليف )  
- ابن القطّاع الصقلي  
للدكتور / أحمد محمد عبد الدايم ( تأليف )  
- الفكر الصوفي  
للدكتور / يوسف زيدان ( تأليف )  
- حى بن يقظان  
للدكتور / يوسف زيدان ( دراسة وتحقيق )  
- ديوان ابن الصباغ الجذامى  
للدكتور / محمد زكريا عناني ( تحقيق )



١ شارع سموح من شارع الزقازيق  
( خلف قاعة سيد درويش ) الهرم  
تليفون وفاكس : ٥٦٣٤٦٩٩  
ص.ب: ١٧٠٢ المحسبة ١١٥١١  
جمهورية مصر العربية

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة  
لناشر ولا يجوز إعادة طبع أو اقتباس أي  
جزء منه بدون إذن كتابي من الناشر.

الطبعة الثانية  
١٤١٩هـ - ١٩٩٨م

رقم الإيداع ١٩٩٨/٧٤٧٠  
ISBN : 977-279-204-4

التوزيع: الطهاى : دار الأمين للطباعة

## فى محل الإهداء :

..... وهو ذا قد بلغ منى الى قريب من ثلاثين  
سنة، وأكثر عمري فى الأستفار والإستخبار والتفحص  
عن مشارك مطلق على العلوم .. ولكن أجلة من عنده  
خبر عن العلوم الشريفة .. ولا من يؤمن بها.

السُّهـرُورُذى :

المشارع والمطارات





## مقدمة عامة

لقصة حي بن يقظان قصة مشرقة .. ففي البدء كانت لمعة خافتة، برقت في مدرسة الإسكندرية الفلسفية القديمة، على شكل نص قصصي موغل في الرمزية، سرعان ما أوغل في النسيان مع انطماس تراث الإسكندرية القديمة. ومضت السنين ، بل القرون ، حتى جاء الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا وكان ممن أحاطوا بالذات الفلسفي القديم ، ومن حلقوا به في فضاءات أرحب .. وكانت حياته حافلة بمتناقضات الدنيا وتقلباتها، فهو آونة يعتلى كرسي الوزارة ، وآونة يُحس في السجون ! وبينما ابن سينا في سجنه بقلعة همدان إذ تلتهم في ذهنه الوقاد .. قصة .. فيكتب أو لصياغة عريضة لحى بن يقظان .

وطارت قصة حي بن يقظان من بين قضبان سجن ابن سينا، وسَمتْ إلى ارتفاعات شاهقة في تراثنا العربي، فتناقلها النساخ واقتحم مفاوزها الشُّراح .. ومن بعد ابن سينا بقرنين ، يلتقط ابن طفيل القصة، فيستبقى عنوانها ، ويعيد كتابتها على نحو جديد، يخرج بها من إطار القصة إلى عالم الرواية .. ومن رواية ابن طفيل ، يتخذ حي بن يقظان سبيله، سرباً ، إلى الأدب الأوروبي.

وقريباً من زمن ابن طفيل ، كان زمان الشاب العجيب ، الملقب بشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي .. وكأننا بالسهروردي، وقد أراد أن يجعل من قصة ابن سينا الفصل الأول من عملٍ إبداعيّ أطول، فيكتب هو الفصل الثاني من حي بن يقظان ، ويجعله بعنوان الغربة الغريبة.

.. ويمضى زماننا الإبداعي المتواصل، حتى يصل إلى علامة بارزة فى

التراث العربى الإسلامى، هو العلامة ابن النفيس .. فنراه يعاود الكتابة فى الإطار الروائى لحنى بن يقظان، مخالفاً العنوان والمحتوى ، فى قصته فاضل بن ناطق .. التى رواها عن الرجل المسمى كامل.

\* \* \*

ولهذا الكتاب، الذى بين أيدينا ، قصة .. فقبل عدة أعوام ، كنا نختفل بأحمد أمين، فانتظم الاحتفال فى مؤتمر علمى ، صدرت بحرثه فى كتابه تذكارى عن الهيئة العامة لقصور الثقافة. وقد شرفت آنذاك برئاسة المؤتمر، وأشرفت على إصدار الكتاب التذكارى .. وأردتُ يومها إعادة نشر كتاب أحمد أمين، الذى قدّم فيه حنى بن يقظان جامعاً بين نصوص ابن سينا وابن طفيل والسهورردى. لكن إصدار هذه النشرة لم يتيسر وقتها، مع أننى أرسلتُ نسخةً من الكتاب إلى المطبعة لتصويرها وطرح عدة آلاف منها، بعد سنوات من نفاذ آخر الطبعات.

ولما تأخر صدور الكتاب، وجدتُ التأخير فرصةً لكتابة دراسة عن حنى بن يقظان ورحلته فى التراث العربى، عبّر صياغات : ابن سينا ، ابن طفيل، السهروردي .. مع إضافة ابن النفيس (الذى لم ينتبه إليه شيخنا أحمد أمين).

وبعد عامين آخرين من كتابة الدراسة، تفحصت النصوص - التى قدّمها أحمد أمين، فوجدت فيها من الأخطاء (ربما تكون أخطاء الطباعة) شيئاً كثيراً، مما يجعل معاودة نشرها على حالها ، أمراً ظالماً لمؤلفيها الأوائل .. وهم مؤلفون عظماء، يعتز بهم التراث العربى، بل الإنسانى .. ولاحظتُ إن نشرة أحمد أمين سقطت منها فقرات كاملة، وتغيّرت فيها ألفاظ اصطلاحية مهمة (ربما القائمون

على الطباعة لم يفهموها) .. فإذا استخدم السهروردي ، مثلاً ، كلمة جوزهر وجعلناها في نشرة أحمد أمين جوهر .. وإذا قال طوز قصة لم نجد في النشرة الكلمة الأولى .. وغير ذلك، مما يصعب حصره، ولا يجوز (تقديراً منا لأحمد أمين ومكانته).

ورأيتُ أن النصوص بحاجة إلى تحقيق دقيق، توحيثُ خلاله الوصول إلى أصحَّ صورةٍ للنصوص.. ومن هنا قابلتُ نشرة أحمد أمين لنص ابن سينا، مع العديد من شروح هذا النص، خاصةً شرح ابن زهبة تلميذ ابن سينا، ثم قابلت بين نشرتين لقصة ابن طفيل، إحداهما نشرة أحمد أمين والأخرى نشرة فاروق سعد الصادرة عن دار الآفاق .. وكلاهما لم يذكر الأصول المخطوطة التي اعتمد عليها، وكلاهما اتفقت نشرته في أخطاء واختلقت في أخطاء أخرى !

أما نص السهروردي ، الغربة الغريبة ، فقد استخرجته بالمقابلة بين نشرة أحمد أمين وأفضل نشرة له، وهي التي قام بها المستشرق الفرنسي هنري كوربان وأصدرها ضمن مجموعة مؤلفات السهروردي التي جاءت في مجلدين بعنوان (مجموعة دوم مصنفات - مجموعة في الحكمة الإلهية) كلاهما صدر عن دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد ، الدكن / الهند .. وهي نشرة ممتازة، وإن لم تخل من هفوات.

ولم يرد نص ابن النفيس فاضل بن ناطق في نشرة أحمد أمين .. فرجعتُ فيه إلى المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٩ / مجاميع، وهي تضم ثلاثة أعمال لابن النفيس : رسالة الأعضاء ، المختصر في علم أصول الحديث ، فاضل بن ناطق (أو الرسالة الكاملية في السورة النبوية) وكان قد سبق لي تحقيق رسالة الأعضاء والمختصر فصدر كلٌ منهما في كتاب من مجلة الكتب الأربعة التي أصدرتها عن ابن النفيس ، وكان لي بها شرف الحصول

على جائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمى / المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية فى مجال الفقه الطبى وتحقيق التراث وفق أصول فن التحقيق (عام ١٩٩٤)

ولقد استهديتُ هنا بنشرتين لفاضل بن ناطق، الأولى قام بها ماكس مايرهوف مع يوسف شاخت والأخرى قام بها عبد المنعم محمد عمر .. غير أنى لم أورد هنا نص ابن النفيس كاملاً، وإنما اقتصرتُ على الجزء الأول منه فحسب، لأنه الجزء الذى يمثل القصة أما بقية الأجزاء، أو عبارة ابن النفيس: **الفنون** .. فهى عبارة عن استطرادات يحاول فيها ابن النفيس قراءة التاريخ العربى السابق عليه، قراءة تيريرية تؤكد أن ما كان، كان لابد أن يكون! وهى تمثل ملاحق للقصة وإضافات عليها، فلم نر داعياً لإيرادها.

وخلال استخراج كل نص<sup>١</sup>، كنت اعتمد على معرفتى بتفاصيل الفلسفة الخاصة بمؤلفه .. وكذلك خصائص أسلوبه فى مؤلفاته الأخرى، وقد زُوِّدْتُ النصوص بهوامش شارحة، وقُدِّمت لها بالدراسة التى أشرت إليها فيما سبق، ودققت فى المراجعات .. آملاً، من بعد ذلك كله، أن تكون هذه النشرة؛ أصبح نشرات حى بن يقظان على النحو الذى كتبه مبدعوها الأربعة: ابن سينا، وابن طفيل، والسهروردي، وابن النفيس .

\* \* \*

ولأن النصوص الأربعة لحي بن يقظان، تمثل حلقات متوالية من الإبداع الفلسفى والأدبى الممتد عبر تاريخ الحضارة العربية الإسلامية .. ولأن النصوص احتوت أيضاً، إلى جانب التصوف، على العديد من جوانب العلم العربى (كنظرية النشوء والارتقاء فى قصة ابن طفيل وابن النفيس، واكتشاف الدورة الدموية فى قصة ابن النفيس) .. فقد نشرْتُ، العام الماضى، ملخصاً للكتاب الذى بين أيدينا، فى سلسلة الفلسفة والعلم وهى السلسلة التى أشرفت عليها

طيلة عامين ، صدر خلالهما مجموعة من الكتب والدراسات الجامعة بين الفلسفة والعلم .. ومع أن هذه السلسلة كانت تسدُّ نقصاً ملحوظاً فى المكتبة العربية، وتكاد تكون الوحيدة فى موضوعها على مستوى مصر والعالم العربى بأسره، إلا أن السلسلة فجأةً أُلغيت، ضمن بقية السلاسل التى كانت تصدرها الهيئة العامة لقصور الثقافة .. ولا يزال سبب الإلغاء مجهولاً حتى الآن !

وكانت النشرة المختصرة من الكتاب، قد نفذت فى يومٍ واحدٍ فقط .. مع أن المطبوع منها كان عدة آلاف، يبدو أن القارئ فى مصر، سارع إلى اقتنائها فور صدورها ، فلم يبق منها نسخةٌ واحدة فى اليوم التالى لصدورها - هل ذلك أحد أسباب إلغاء السلسلة ؟ فما بال بقية السلاسل التى أُلغيت ١؟ - وكان ذلك مؤشراً جيداً، دالاً على وجوب إصدار الطبعة الكاملة من الكتاب .. وها هى بين أيدينا.

وتجدر الإشارة ، أخيراً ، إلى أننى اعتمدتُ فى هذا الكتاب ، على جملة أصول هى فى واقع الأمر كتبٌ مطبوعة لكننى عاملتها معاملة المخطوطة .. وهذا ينسحب على القسم الثانى من الكتاب، حيث قلَّمت النصوص الأربعة ؛ وينسحب أيضاً على القسم الأول منه، حيث أوردت التراجم الوافية للمبدعين الأربعة الذين صاغوا حتى ين يقظان فى تراثنا العربى . ومع شديد احتزامى للأساتذة الذين نشرُوا هذه الأصول المطبوعة ! سواءً تلك التى اشتملت على نصوص حتى ين يقظان الأربعة ، أو التى تضمَّنت الترجمة الوافية للأربعة المبدعين. فإن الحقيقة التى لا مجال لإنكارها ، هى أن كثيراً من المخطوطات أفضل من كثيرٍ من المطبوعات ! وقد تفحصت فى السنوات الماضية ، آلاف النسخ الخطية فى المكتبات الغنية الممتدة على طول مصر المحروسة ؛ فما كنتُ

أحد في المخطوطات - في أغلب الأحيان - تلك الأخطاء التي رأيتها في الكتب المطبوعة (المحققة) .

وقد أشرتُ في هوامش كتابي هذا، سواءً في القسم الخاص بالدراسة، أو في القسم الآخر المشتمل على النصوص المحققة إلى تلك الأخطاء الكثيرة التي وقعت فيها الأصول المطبوعة التي اعتمدت عليها، وكان بإمكانى الرجوع - بدلاً منها - إلى أصول مخطوطة، وترك المطبوع على حاله .. لكنني آثرت سلوك الطريق الأبعد، للتنبيه إلى واقع النشر التراثي في ثقافتنا المعاصرة<sup>(١)</sup> .

وأخطاء المطبوع، المحقق، من النشرات الحديثة للكتب التراثية.. ترجع في غالب الأمر، إلى عدم العناية بعملية النشر، والمراجعات المطلوبة لكل طبعة، وبالإستسلام إلى الإيقاع السريع للمطابع والطابعين ! كما ترجع إلى عدم وعي كثيرين من الناشرين، المحققين، بطبيعة النصوص التراثية التي أقبلوا على تحقيقها ونشرها.. لذا أرجو أن تأتي النصوص الواردة في هذا الكتاب، مصوّبةً لكثير مما ورد بالنصوص ذاتها، في كتب أخرى.

والله الموفق .

يوسف زيدان

الإسكندرية في مارس ١٩٩٨

الموافق ذى القعدة ١٤١٨ هجرية

---

(١) سوف أعود لتناول هذه النقطة، تفصيلاً، في كتابي سيصدر - بإذن الله - ضمن سلسلة المجلات بعنوان قرعى، هو : دراسات في نقد النشر التراثي .

القسم الأول : الدراسة

## المبدعون الأربعة

( تجليات من تراثنا المتصل )





## مدخل

لم يتصل تراث أمة من الأمم، كما اتصل تراث هذه الأمة العربية الإسلامية، فقد قامت الحضارات حيناً من الدهر ثم ولّت ، أو تولّت ثقافتها، أو تبدّلت لغتها؛ ولم يمتد منها طيلة ألف عام متصلة، إلا أقل القليل.. ومن هذا القليل الأقل، الحضارة العربية الإسلامية التي غلّت حية، متواصلة الثقافة واللغة طوال أربعة عشر قرناً من الزمان، مرّت فيها بفترات ضعف وأيام قوة، وشهدت فيها مالا حصر له وقائع الزمان وتقلّبات السلطان، وبقيت - على الرغم من هذا كله - ذات سمات خاصة وشخصية مميزة.

وظهر التواصل الحضارى فى العديد من مظاهر التاريخ العربى الإسلامى، ففى العلم الدينى كانت هناك المدارس الفقهية، وطبقات المفسرين، وسلاسل الرواة المحدثين، ومذاهب المتكلمين .. وفى العلم الدنيوى كانت هناك مجالس التعليم، والشرح على المتن، وحواشى الشروح<sup>(١)</sup>، وتحرير كتب السابقين<sup>(٢)</sup> .. وتلك جميعاً ، مظاهرٌ للاتصال الحضارى فى تاريخ العرب المسلمين، مظاهرٌ دالة على أن ثقافتهم لم تنقطع يوماً، مع توالى الحقب المعرفية .

ومثل بقية الفنون والمعارف الإسلامية، كان الأدب ميداناً للتواصل التراثى؛ فتوالى الأعمال الأدبية عبر تاريخ الإسلام، فى سلسلة -أو سلاسل-

---

(١) راجع رؤيتنا الخاصة للشرح والحواشى، وكيف أنها تملأ متوناً رئيسية فى زمنها؛ فى كتابنا: علماء الدين (ابن النفيس) القرشى ، إعادة اكتشاف.

(٢) المقصود بالتحرير، إعادة صياغة الكتاب القديم وفقاً لرؤية علمية جديدة وسعياً لتخليصه من الأخطاء .. ومن أشهر التحريرات فى تراثنا، مجموعة مؤلفات نصير الدين الطوسى (التوفى ٦٧٢ هجرية ) لكتب علماء اليونان، وهى أكثر من ثلاثين كتاباً تبدأ جميعاً بكلمة : التحرير .

لأنكاد حلقاتها تنقطع .. وهو ما تمثل ، شعراً ، خلال متواليات إبداعية عكفت على الدواوين والقصائد الطوال ، فدوّنت عليها الشروح المتعاقبة، وأعادتها للحياة بأنواعها التأليف الشعري، كالمعارضة، أو التثليث والتخميس والتسبيح.. وهي من فنون الشعر العربي، الملحقة بالبحور الستة عشر، وفيها يعتمد الشاعر اللاحق إلى أبيات قصيدة شاعر سابق، فيضيف إلى البيت الواحد، شطراً واحداً على وزن وقافية رَوَى صِلْزِلَ البيت الأصلي (الشطر الأول منه) فيصير المجموع ثلاثة أشطر ، وهو ما يُعرف بالتثليث .. وقد يُزاد ثلاثة أشطر، فيصير المجموع خمسة؛ وهو التخميس .. أو يُزاد ستة أشطر، وهو التسبيح .

وقد رأيتُ في عالم المخطوطات ، المئات من النصوص الشعرية، تثليثاً وتخميساً وتسبيحاً، منها عشرات تخص قصيدة واحدة -كالردة - وبعضها ينحصر دواوين بأكملها؛ وكلها أمثلة على التواصل القرائي الممتد في مجال الإبداع الشعري.

ومن الأمثلة ، أيضاً، على التواصل في هذا المجال؛ مثلاً لطيف حَفَقْتَهُ مؤخرًا، هو أربعة شروح صوفية على بيتين مجهرتي المؤلف يعود تأليفهما إلى حدود القرن السابع الهجري؛ شرحهما البهائي (أحمد بن محمد بن علي بن غازي المغربي، المتوفى ٨٤١ هجرية)<sup>(١)</sup> والنابلسي (عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني ، المتوفى ١١٤٣ هجرية)<sup>(٢)</sup> والعمادي (حامد بن علي بن إبراهيم الدمشقي، المتوفى ١١٧١ هجرية)<sup>(٣)</sup>.. ثم الأمير عبد القادر الجزائري، المتوفى

(١) البهائي : حديق المقلتين في شرح بيتي الرقمتين ، مخطوطة مكتبة رفاعة الطهطاوي بسوهاج (مخطوطة تحت رقم ٧٨ / أدب)

(٢) البغدادي : إيضاح المكنون في النيل على كشف الظنون ١/١٣.

(٣) النابلسي : مقالة على البيتين المشهورين ، مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة (ضمن المجموعة المحفوظة تحت رقم ١٦٨ / تصوف)

١٣٠٠ هجرية<sup>(١)</sup> (= ١٨٨٣ ميلادية) .. يقول البيتان :

رَأَتْ قَمَرَ السَّمَاءِ فَأَذْكَرْتَنِي      لَيْسَالِي وَصَلِيلَهَا بِالرَّفَمَتَيْنِ  
كِلَاتَا نَاطِرٍ قَمَرًا وَلَكِنْ      نَظَرْتُ بِعَيْنَيْهَا وَرَأْتُ بِعَيْنِي

وفى الأدب القصصى.. الفلسفى بالذات، توأصل فكرُ المسلمين غيرُ مئات السنين، فكان من شواهد هذا التواصل؛ عشرات من القصص الفلسفى، من بينها رسائل الطير ، ورسائل العشق .. ومن بينهما قصة حَيُّ بن يقظان التى صيغت على يد أربعة من أعلام الإسلام، أربع صياغات .. فكتبها ابن سينا، والسُّهُرُورْدَى، وابن طفيل، وابن النفيس.

وفى فصول هذه الدراسة، تتبع المبدعين الأربعة، وتتابع إبداعاتهم للقصة، والمرامى البعيدة التى لوَّحوا بها، أو أشاروا إليها.

---

(١) عبد القادر الجوزى : شرح البيتين ، غنطولة دار الكتب المصرية بالقاهرة (محفولة تحت رقم

١١٤٦/ شعر تيمور)



## الفصل الأول

# الشيخ الرئيس



ابن سينا (الشيخ الرئيس، أبو علي الحسين، المتوفى ٤٢٨ هجرية) من أشهر الرجال في التاريخ الإسلامي بخاصة، والإنساني بعمامة.. تجلّت عبقرية الحقّة في ميدان الطب، ووضع فيه موسوعته الشهيرة القانون في الطب التي ظلت قروناً طويلاً، بعد وفاة مؤلفها، مرجعاً رئيساً ومقرراً دراسياً أساسياً للأطباء، في ديار الإسلام وفي بلدان أوروبا.. هذا بالإضافة إلى جهوده وإبداعاته في الفلسفة والمنطق والأدب: نثراً وشعراً.

وللمكانة الخاصة التي يحتلها ابن سينا في التراث العربي الإسلامي، بل في التراث الإنساني. أفرد له المؤرخون والمترجمون مالا حصر له من تراجم وأخبار<sup>(١)</sup>.. غير أن أوفى تعريف بابن سينا وأخباره ومؤلفاته، هو ما ورد في

---

(١) من المصادر القديمة التي ترجمت لابن سينا :

تاريخ الحكماء للقفطي ٤١٣، تاريخ حكماء الإسلام لليهقي ٥٢، تاريخ الحكماء للشهرزوري ٥٨٨، المختصر في أخبار البشر لأبي الفدا ١٦٩/٢، تاريخ مختصر الملوك لابن العبري ٣٢٥، البداية والنهاية لابن كثير ٤٢/١٢، الكامل في التاريخ لابن الأثير ١٠٧/٩، وفيات الأعيان لابن خلكان ١٥٧/٢، الوفاي بالوفيات ٣٩١/٢، شذرات الذهب لابن العماد ٢٣٣/٣، النجوم الزاهرة لابن تغري بردي ٢٥/٥، أعيان الشيعة للعسلي ٢٨٧/٢٦، ووضات الجنات للمعتمد ١٧٠/٣، لسان الميزان لابن حجر ٢٩١/٢، مرآة الجنان للياقني ٤٧/٣، دول الإسلام للنعمي ٢٥٥/١، ميزان الاعتدال للنعمي ٥٣٩/١، سير أعلام النبلاء للنعمي ١٧/٥٣١.. وغير ذلك.

ومن للمراجع الحديثة والدراسات المعاصرة :

الشيخ الرئيس ابن سينا لعلي العقاد، ابن سينا بين الدين والفلسفة لمحمدة غرابي، مؤلفات ابن سينا لجورج قناتلي، أبو علي بن سينا لرحيم زادة صفوي، ابن سينا في مرابع إعران الصفا لعارف تامر.. وغير ذلك.

أما المقالات المفردة، والبحوث المهمة للنشرات المحققة من مؤلفات ابن سينا، فهي لا تكاد تقع تحت الحصر. وقد أورد عمر كحالة قائمة بما استطاع أن يحصره منها.. انظر: معجم المؤلفين ٢٢/٤.

ترجمته المطولة بعيون الأنباء<sup>(١)</sup> ، وهي ترجمة فريدة من نوعها .. فهي فى الجزء الأول منها، عبارة عن سيرة ذاتية قصّها ابنُ سينا على تلميذه الجوزجاني<sup>(٢)</sup> وهي فى جزءٍ تالٍ استكمال للسيرة ، بدأه الجوزجاني من حيث توقّف أستاذه .. وهي فى الجزء الأخير منها استطراد وإضافة تمّم بها ابن أبى أصيبعة سيرة ابن سينا.

ونظراً لأهمية تلك الترجمة ، وتفرّدُها، فقد أردتُ دوماً نشرها فى طبعة محقّقة وفق أصول فن التحقيق، اعترافاً منى بمكانة ابن سينا، وتعبيراً عن إعجابى الشديد بهذا العلامة العبقري .. غير أنّنى لم أجد الترجمة فى نسخ خطية مفردة، وإنّما عرفتُها دوماً داخل مؤلفات أخرى ، مثل عيون الأنباء وبعض الشروح على مؤلفات ابن سينا. ولسوف نشرها هنا، اعتماداً على طبعة عيون الأنباء وهي طبعة ، كما سنرى، تقل جودة عن بعض المخطوطات الباقية من هذا الكتاب المهمّ مع الإستعانة، عند ضبط النص ، بعدد من الأصول الخطية والمصادر المعتمدة فى تحقيق التراث .. مع التعليق على بعض المواضع

---

(١) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، شرح وتحقيق د. نزار رضا (مكتبة الحياة بيروت، بدون تاريخ) ص ٤٣٧ وما بعدها.

(٢) هو أبو عبيد الله عبد الواحد بن محمد الجوزجاني، لمتوفى ٤٣٨ هجرية. ترجم له الشهرزورى فى تاريخ الحكماء (زهة الأرواح وروضة الأنوار) ص ٥٢٦، فأورد أخباراً متضاربة حوله، فهو عنده من جهة : من خواص ابن سينا وللمانه، وهو الذى أعانه على جمع كتاب (الشفاء) وفسر مشكلات (القانون) وشرح (حى بن يقظان) .. لكنه من جهة أخرى: أقلّ تلامذة ابن سينا بضاعة ، وقيل إنه كان فى مجلس ابن سينا شيئه مريد ، لاشبه تلميذه مستفيد .. وأمثال هذا الخلط كثير عند الشهرزورى. راجع فى ذلك ، مقالنا المنشور بمجلة عالم الكتاب (عدد ٢٨، ديسمبر ١٩٩٠، ص ٨١ وما بعدها) وما أثاره للمقال فى عددٍ تالٍ (العدد ٣١، يوليو ١٩٩١، ص ٢٦ وما بعدها)



من الترجمة.

\* \* \*

الشيخ الرئيس، هو أبو الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا. وهو وإن كان أشهر من أن يُذكر، وفضائله أظهر من أن تُسطر، فإنه قد ذُكر من أحواله، ووصف من سيرته، ما يُغنى غيره عن وصفه. ولذلك (فإننا) نقتصر من ذلك، على ما قد ذكره هو عن نفسه (و) نقله عنه أبو عبيد الجوزجاني، قال :

قال الشيخ الرئيس: إن أباي كان رجلاً من أهل بُلُخ<sup>(١)</sup> وانتقل منها إلى بخارى<sup>(٢)</sup> في أيام نوح بن منصور<sup>(٣)</sup> واشتغل بالتصرف<sup>(٤)</sup>، وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها خَرَمِيْن<sup>(٥)</sup> من ضياع بخارى. وهي من أمهات القرى،

---

(١) يقول باقوت الحموي: بلخ مدينة مشهورة بخراسان، من أكثر مدنها خيراً وأوسعها غلة.. يُنسب إليها عُلُق كثير من العلماء والأعلام منهم محمد بن علي بن جِشاش اليبكندی، والحسن بن شجاع (معجم البلدان ١ / ٤٨٠) .. دُفِرَها جتكير عخان أثناء اجتياحه خراسان، كما دُفِرَ بخارى.

(٢) بخارى واحدة من أعظم مدن المشرق الإسلامي في القرون الأولى، تقع اليوم في جمهورية أوزبكستان - وكانت قبلاً ضمن الاتحاد السوفيتي - يصفها باقوت الحموي بأنها: مدينة كبيرة، نزهة كثيرة البساتين واسعة الفواكه. وليس بما وراء النهر وخراسان بلدة، أهلها أحسن قياماً بالعمارة على ضياعهم من أهل بخارى، ولا أكثر عدداً، على قدرها في المساحة.. ويُنسب إلى بخارى عُلُق كثير من أئمة المسلمين في فنون شتى، منهم إمام أهل الحديث: البخارى (معجم البلدان ١/٣٥٥)

(٣) هو نوح الثاني بن منصور الساماني.

(٤) يقصد: تولى الوظائف.

(٥) في معجم البلدان (٢/٣٦٢): خَرَمِيْن من قرى بخارى، وقد نُسب إليها قومٌ من الرواة، منهم أبو الفضل دلود بن جعفر الخرميني البخارى.

وبقربها قرية يقال لها أَلْقَشَنَة<sup>(١)</sup> تزوج أبي منها بوالدتي، وقطن بها وسكن، وولدت منها بها، ثم ولدت أخى، ثم انتقلنا إلى بخارى. وأحضرت معلم القرآن ومعلم الأدب، وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن، وعلى كثير من الأدب، حتى كان يقضى منى العجب.

وكان أبي ممن أحاب داعى المصريين<sup>(٢)</sup>، ويُعدُّ من الإسماعيلية، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم، وكذلك أخى. وكانوا ربما تذاكروا بينهم، وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه، ولا تقبله نفسى، وابتدأوا يدعوننى أيضاً إليه، ويمجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند.

وأخذ أبي يوجهنى إلى رجل كان يبيع البقل، ويقوم بحساب الهند، حتى أتعلّم منه. ثم جاء إلى بخارى أبو عبد الله النائلى<sup>(٣)</sup> وكان يُدعى المتفلسف

(١) ضبطنا الكلمة، بحسب ما أورده ياقوت الحموى (معجم البلدان ١/٢٣١)

(٢) أورد النهى العبارة بلفظ: وكان أبى عن أخى داعى المصريين، ويُعدُّ من الإسماعيلية (سير أعلام النبلاء ١٧/٥٣١) وعبارة النهى أشد دلالة على شيعة والد الشيخ الرئيس، واعتد أن ابن أبى أصيبه -ومَن نقلوا عنه - خفف من كلمة أخى واستبدل بها كلمة أجاب لأنه كان يكتب، وسط محيط سنى شديد العداء للشيعة الذين لم تمر فترة طويلة -آنذاك- على خلافتهم وإسقاط دولتهم.

وكلمة المصريين هنا تدل على الفاطميين .. وكان الفاطميون فى زمن ابن سينا، يرسلون بالدعاة إلى نواحى العالم الإسلامى، للدعوة إلى المذهب الشيعى الإسماعيلى. لكن عراسان آنذاك كانت منطقة يسود بها مذهب أهل السنة .. وهى اليوم، لا تزال على ذلك.

(٣) ويُقال له النائلى وهو الأشهر .. عاش فى النصف الثانى من القرن الرابع المحجرى، أورد عنه الشهرزورى مقتطفات غير وافية، منها: كان حكيماً متعلّقاً بأخلاق جميلة، وله رسالة لطيفة فى الوجود وشرح اسمه، وهذه الرسالة دالة على أنه كان مرزاً فى الإلهيات جداً، وله رسالة فى علم الإكسير، ولا يذكره ابن سينا فى مصنفاته، إلا فى كتاب المقتضيات (زهة الأرواح ص ٥٠٩)

وأنزله أبى دارنا، رجاءً تعلمى منه. وقبل قدمه كنت أشتغل بالفقه، والتزدد فيه إلى إسماعيل الزاهد وكنت من أجود السالكين، وقد ألفت طرق المطالبة، ووجوه الاعتراض على المجيب، على الوجه الذى جرت عادة القوم به.

ثم ابتدأت بكتاب إيساغوجي<sup>(١)</sup> على الناللى، ولما ذكر لى حله الجئس إنه هو: المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب ما هو. فأخذت فى تحقيق هذا الحد، بما لم يسمع بخله، وتعجب منى كل العجب، وحذر والدى من شغلى بغير العلم<sup>(٢)</sup>. وكان أى مسألة قاطلى، أتصدرها خيراً منه، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه؛ وأما دقائقه، فلم يكن عنده منها خير.

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسى، وأطالع الشروح، حتى أحكمت علم المنطق. وكذلك كتاب أقليدس<sup>(٣)</sup> فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة، عليه، ثم توليت بنفسى حل بقية الكتاب بأسره. ثم انتقلت إلى المجسطي<sup>(٤)</sup> ولما فرغت من مقدماته وانتهيت إلى الأشكال الهندسية، قال لى الناللى: تول قراءتها

---

(١) كتاب مشهور فى المنطق، وضعه فرفوريوس الصورى؛ ليكون بمثابة مقدمة عامة فى المنطق الأرسطى.. ولأثر الدين الأبهري كتاب بالعنوان نفسه.

(٢) فى نشرة عيون الأنبياء: المعلم ا

(٣) إذا أطلق لفظ كتاب أقليدس فى كلام القدماء، فللراد به كتاب: أصول الهندسة.. يقول ابن التديم: الكتاب اسمه أسطروشيا ومعناه أصول الهندسة نقله الحجاج بن يوسف بن مطر، نقلين، أحدهما يُعرف بالمارونى (نسبة لمارون الرشيد) ونقلًا ثانيًا وهو للأمونى (نسبة للخليفة للأمونى) وعليه يُعول.. ونقله إسحق بن حنين (ابن حنين بن إسحاق) وأصلحه ثابت بن قرة الحرانى. ونقل أبو عثمان الممشقى منه مقالات، رأيت منها العاشرة، بالموصل (الفهرست ص ٣٢٥)

(٤) هو كتاب بطليموس الشهير فى الفلك، يقع فى ثلاث عشر مقالة. ترجمه للبرية جماعة من النقلة والمراجعين، وأشهر ترجماته ما قام به إبراهيم بن الصلت وأصلحه حنين بن إسحاق.. وهو عشر مقالات (الفهرست لابن التديم ص ٣٢٨)

وحلها بنفسك، ثم اعرضها على لأين لك صوابه من خطئه.. وما كان الرجل يقوم بالكتاب ! وأخذت أحل ذلك الكتاب، فكم من شكل ما عرفه، إلى وقت ما عرضته عليه وفهمته<sup>(١)</sup> إياه .. ثم قارنتى الناقلي مترجماً إلى كوكانج<sup>(٢)</sup> واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح، من الطبيعى والإلهى، وصارت أبواب العلم تفتح على.

ثم رغبت فى علم الطب، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه؛ وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة. فلا حرم أنى برزت فيه فى أقل مدة، حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون على علم الطب. وتعهدت المرضى، فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه .. وأنا فى هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة.

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفاً، فأعدت قراءة المنطق، وجميع أجزاء الفلسفة. وفى هذه المدة، ما نمت ليلة واحدة بطولها، ولا اشتغلت النهار بغیره، وجمعت بين يدي ظهوراً، فكل حجة كنت أنظر فيها، أثبتت مقدمات قياسها<sup>(٣)</sup> ورُتبها فى تلك الظهور .. ثم نظرت فيما عساهما تتج، وراعى شروط مقدماتها<sup>(٤)</sup>، حتى تحقق لى حقيقة الحق فى تلك المسألة. وكلما كنت

(١) فى النشرة : مهمة ا

(٢) كوكانج هى عاصمة خوارزم آنذاك .. وقد استعلم ابن سينا هنا تسميتها الأعجمية، أما لفظها العربى فهو جرجانية خوارزم وهى غير جرجان .. ويشير ياقوت إلى أن مدينتي كانتا يحملان هذا الاسم (جرجانية) الكورى للشهيرة، وأخرى أصغر منها - وإن كانت أيضاً عاصمة - تبعد عن الأولى ثلاثة فراسخ (انظر : معجم البلدان ٤/٤٥٢)

(٣) فى النشرة : قياسية ا

(٤) فى النشرة : مقدماته ا

اتَّخِيزْ فِي مَسْأَلَةٍ ، وَلَمْ أَكُنْ أَظْفَرُ بِالْحَدِّ الْأَوْسَطِ<sup>(١)</sup> فِي قِيَاسٍ، تَرَدَّدْتُ إِلَى الْجَمَاعِ،  
وَصَلَّيْتُ وَابْتَهَلْتُ إِلَى مَبْدَعِ الْكُلِّ .. حَتَّى قُتِحَ لِي الْمُنْتَاقُ، وَتَبَسَّرَ الْمُعَسَّرُ .

وَكُنْتُ أَرْجِعُ بِاللَّيْلِ إِلَى دَارِي، وَأَضَعُ السَّرَاجَ بَيْنَ يَدَيَّ، وَأَشْتَغِلُ بِالقِرَاءَةِ  
وَالْكِتَابَةِ. فَمَهْمَا غَلَبَنِي النَّوْمُ أَوْ شَعِرْتُ بِضَعْفٍ، عَلَلْتُ إِلَى شَرْبِ قَدَحٍ مِنْ  
الشَّرَابِ، رِيْثَمَا تَعُودُ إِلَيَّ قُوَّتِي، ثُمَّ أَرْجِعُ إِلَى الْقِرَاءَةِ . وَمَهْمَا أَخَذَنِي أَدْنَى نَوْمٍ  
أَحْلُمُ بِتِلْكَ الْمَسَائِلِ بِأَعْيَانِهَا، حَتَّى إِنْ كَثُرَ أَمِنْ الْمَسَائِلِ، أَتَضَحَّ لِي وَجْوهَا فِي  
النَّامِ.. وَكَذَلِكَ حَتَّى اسْتَحْكَمَ مَعِيَ جَمِيعُ الْعُلُومِ، وَوَقَفْتُ عَلَيْهَا بِحَسَبِ الْإِمْكَانِ  
الْإِنْسَانِي .

وَكُلُّ مَا عَلِمْتُهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، فَهُوَ كَمَا عَلِمْتُهُ الْآنَ، لَمْ أَزِدْ فِيهِ إِلَى  
الْيَوْمِ، حَتَّى أَحْكَمْتُ عَلَى الْمُنْطَقِ وَالطَّبِيعِيِّ وَالرِّيَاضِيِّ، ثُمَّ عَلَلْتُ إِلَى الْإِلَهِيِّ<sup>(٢)</sup>،  
وَقَرَأْتُ كِتَابَ مَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ<sup>(٣)</sup> فَمَا كُنْتُ أَفْهَمُ مَا فِيهِ، وَالتَّبَسُّ عَلَى غَرَضِ

---

(١) الْحَدُّ الْأَوْسَطُ فِي الْقِيَاسِ، هُوَ الْحَدُّ الْمَشْرُوكُ فِي الْقَدَمَتَيْنِ، وَلَا يَظْهَرُ فِيهِ التَّيَجُّ؛ مِثَالُهُ الْإِنْسَانُ  
فِي هَذَا الْقِيَاسِ :

كُلُّ الْإِنْسَانِ فَإِنَّ

سُقْرَاطُ إِنْسَانٌ

سُقْرَاطُ فَإِنَّ

وَأَهْمِيَّةُ الْحَدِّ الْأَوْسَطِ، تَكْمُنُ فِي أَنَّهُ أَسَاسُ الْقِيَاسِ الَّذِي يَرْتَبِطُ بَيْنَ الْقَدَمَتَيْنِ، وَيُمْكِنُ بِهِ التَّوَصُّلُ  
إِلَى نَتِيجَةٍ مَتَهَمًا، وَلِلَّذَلِكَ كَانَ ابْنُ سِينَا يَهْتِمُ بِأَنْ: يَظْفَرُ بِالْحَدِّ الْأَوْسَطِ فِي الْقِيَاسِ.

(٢) يَقْتَضِ: الْمَيَّاتِزِيْقَا، أَوْ الْعِلْمُ الْإِلَهِي .

(٣) الظَّاهِرُ هُنَا، أَنَّ ابْنَ سِينَا يَشِيرُ إِلَى كِتَابِ أَرِسْطُو فِي الْإِلَهِيَّاتِ.. وَهُوَ مَا يَعْرِفُ الْيَوْمَ  
بِالْمَيَّاتِزِيْقَا. وَقَدْ كَانَ الْكِتَابُ فِي زَمَنِ ابْنِ سِينَا مُضْطَرِبًا، مَخْتَلِطًا لِلْبَاحِثِ، تَشْبُوهُ أَتَارُ مِنْ  
الْأَفْلَاطُونِيَّةِ الْخَلْفَةِ؛ وَلِلَّذَلِكَ لَمْ يَنْسِبْهُ ابْنُ سِينَا صِرَاحَةً لِأَرِسْطُو، وَإِنَّمَا قَالَ: التَّبَسُّ عَلَى غَرَضِ  
وَأَضَعُهُ . وَهِيَ عِبْرَةٌ دَالَّةٌ عَلَى شَكْلِ ابْنِ سِينَا فِي نِسْبَةِ الْكِتَابِ لِأَرِسْطُو. وَقَدْ أَشَارَ ابْنُ النَّدِيمِ  
إِلَى أَنَّ: كِتَابَ مَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ، مَقَالَةٌ لِجُيُوفَرَاوَسْتَرُوسَ (تَلْمِيزُ أَرِسْطُو وَخَلِيفَتُهُ) نَقْلَهُ لِلْعَرَبِيَّةِ -

واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة، وصار لي محفوظاً، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به .. وآيست من نفسي، وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه.

وإذا أنا في يوم من الأيام، حضرت وقت العصر في الوراقين<sup>(١)</sup> وبيد دلال<sup>(٢)</sup> مجلد ينادي عليه، فعرضه علي، فرددته رد متبرم معتقداً أن لا فائدة من هذا العلم. فقال لي: اشتر مني هذا، فإنه رخيص، أبيعك بثلاث دراهم، وصاحبه محتاج إلى منه.

واشترته، فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي<sup>(٣)</sup> في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة. ورجعت إلى بيتي، وأسعرت قراءته، فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب؛ بسبب أنه كان لي محفوظاً على ظهر القلب .. وفرحت بذلك، وتصلقت في ثلثي يومه بشيء كثير على الفقراء، شكراً لله تعالى.

---

= يحيى بن يحيى (الفهرست ص ٣١٢) كما أشار إلى كتابه بالعنوان نفسه، ضمن كتب جابر بن حيان .. (المرجع السابق ص ٤٢١)

(١) سوق الكتاب في الزمن القديم، وهو أشبه بالمرض الدائم للكتاب في مظهرنا المعاصر، غير أنه يتألف من دكاكين النساخ.

(٢) هو الوسيط المكلف ببيع الكتب.

(٣) هو الفيلسوف الإسلامي الشهير: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي نسبة إلى فاراب الواقعة وراء نهر سيحون، في تخوم بلاد الترك (معجم البلدان ٢٢٥/٤) يعرف في تاريخ الفلسفة بالمعلم الثاني -أرسطو هو للمعلم الأول- وله مؤلفات في فروع الفلسفة المختلفة، وكانت وفاته بدمشق سنة ٣٣٩ هجرية. انظر ترجمته في:

تاريخ حكماء الإسلام للسيهتي ٣٠، تاريخ مختصر الدول لابن الصوري ٢٩٥، وفيات الأعيان لابن خلكان ١٠٠/٢، البداية والنهاية لابن كثير ٢٢٤/١١، الكامل لابن الأثير ١٦٢/٨، مرآة الجنان للياقبي ٣٢٨/٢، شذرات الذهب لابن العماد ٣٥٠/٢، معجم المؤلفين لمصر كحالة ١١/١٩٤.

وكان سلطان بخارى فى ذلك الوقت نوح بن منصور واتفق له مرض  
كَبَّ<sup>(١)</sup> الأطباء فيه. وكان اسمه اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة، فأجروا ذكرى  
بين يديه، وسألوه إحضارى. فحضرت، وشاركهم فى مداولته، وتوسمت  
بخدمته، فسأله يوماً الإذن لى فى دخول دار كتبهم ومطالعتها، وقراءة ما فيها  
من كتب الطب. فأذن لى، فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة، فى كل بيت  
صناديق كتب منضدة بعضها على بعض، فى بيت منها كتب العربية والشعر،  
وفى آخر الفقه، وكذلك فى كل بيت كتب علم مفرد .. فطالعت فهرست  
كتب الأوائل، وطلبت ما احتجت<sup>(٢)</sup> إليه منها.

ورأيت من الكتب، ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط، وما كنت  
رأته من قبل، ولا رأته أيضاً من بعد. فقرأت تلك الكتب، وظفرت بفوائدها،  
وعرفت مرتبة كل رجل فى علمه.. فلما بلغت ثمانى عشرة سنة من عمرى،  
فرغت من هذه العلوم كلها.

وكنت إذ ذاك للعلم، أخفط، ولكنه اليوم معى أنضج .. وإلا ، فالعلم  
واحد لم يتجدد لى بعده شيء.

وكان فى جوارى رجل، يقال له أهر الحسين العروضى فسألنى أن أصنف  
له كتاباً جامعاً فى هذا العلم، فصنفت له المجموع وسميته به، وأتيت فيه على  
سائر العلوم - سوى الرياضى - ولى إذ ذاك إحدى وعشرون سنة من عمرى ..  
وكان فى جوارى ، أيضاً ، رجل يقال له أهر بكر البرقلى خوارزمى المولد، فقيه  
النفس، متوحد فى الفقه والتفسير والزهد، مائل إلى هذه العلوم؛ فسألنى شَرْحَ

---

(١) فى النشرة : اطلع !

(٢) فى النشرة : ما احتجب !

الكتب له، فصنفت له كتاب الحاصل والمحصل في قريب من عشرين مجلدة.  
وصنفت له في الأخلاق، كتاباً سمّيته كتاب البر والإثم .. وهذان الكتابان  
لا يوجدان إلا عنده، فلم يُعثر أحداً ينسخ منهما.

ثم مات والذي وتصرفت بي الأحوال، وتقلدت شيئاً من أعمال  
السلطان، ودعنتي الضرورة إلى الإخلال ببخاري، والانتقال إلى كركانج وكان  
أبو الحسين السهلي المحب لهذه العلوم، بها وزيراً، وقدمت إلى الأمير بها، وهو  
عليّ بن مأمون وكنت على زي الفقهاء إذ ذاك، بطليسان وتحت الحنك<sup>(١)</sup> ..  
والتبثرت إلى مشاهرة<sup>(٢)</sup> دارت<sup>(٣)</sup> بكفاية مثلي.

ثم دعت الضرورة إلى الانتقال إلى نسا<sup>(٤)</sup> ومنها إلى تاورود<sup>(٥)</sup> ومنها إلى

---

(١) في النشرة: تحت الحنك! وهي غير ذات معنى. وراجعتها على نص ترجمة ابن سينا التي  
أوردتها القوصوني كملزمة لشرحه على أرجوزة الشيخ الرئيس، فوجدتها في نسختين خطيتين  
من هذا الشرح. بلفظ: تحت الحنك .. (القول الأنيس والدر النفيس على أرجوزة الشيخ  
الرئيس، للقوصوني: غخطوة دار الكتب المصرية رقم ٣٠٣٢/ل، ورقة ٧٧ / غخطوة مكتبة  
حسن حسني عبد الوهاب بتونس، مصورات دار الكتب المصرية رقم ٣٤٦١/ل، ورقة ٦٦)  
وتبدو الكلمة فارسية وعلى علاقة ما بالثياب! وعند ابن منظور: الثغمت وعاء تُصان فيه  
الثياب، فارسي، وقد تكلمت به العرب (لسان العرب ٣١٣/١)

(٢) المراد: مناظرة علمية .. وكانت المناظرات تكثر كثيراً بين العلماء المشهورين آنذاك، والمعنى  
الذي يرمى إليه ابن سينا هنا، هو أن أمره كان قد اشتهر كفاية، مما أهّله لعمل المناظرات مع  
كبار الفقهاء.

(٣) في النشرة: دارت.. وهي لا تستقيم، والمظاهر أنها نُقلت كما هي من غخطوة الأصل، وقد  
كان كثير من النسخ يكتبون التاء المفتوحة هكذا .. فتأمل!

(٤) نسا مدينة بخراسان. يمكن ياقوت حكاية طريقة عن سبب تسميتها، فيروي عن أبي سعد أن  
المسلمين لما وردوا عراسان، قصدوا المدينة، فهرب أهلها ولم يتخلف بها غير النساء، فلما أتاها  
المسلمون، لم يروا بها إلا رجلاً، فقالوا: هؤلاء لساء والنساء لا يقاتلن، فنسأ أمرها الآن إلى  
أن يعود رجالنا فتركها ومضوا .. (معجم البلدان ٥/ ٢٨٢) وإن كان ياقوت يعود فيقرر:  
اسم البلد ألصق فيما أحسب!

(٥) هكذا أورد ابن سينا اسم البلدة، وهو اسمها القديم. ولسوف تشتهر بعد ذلك باسم أبيورد -



طوس<sup>(١)</sup> ومنها إلى شَقَّان<sup>(٢)</sup> ومنها إلى سَمَقَّان<sup>(٣)</sup> ومنها إلى جَاغَرْم<sup>(٤)</sup> رأس حد خراسان، ومنها إلى جُورْجَان<sup>(٥)</sup>، وكان قصدي الأمير قباوس فاتفق في أنشاء هذا، أخذتُ قباوس وحبسه في بعض القلاع، وموته هناك .. ثم مضيت إلى دِهِسْتَان<sup>(٦)</sup> ومرضت بها مرضاً صعباً، وعدت إلى جرجان فاقبل أبر عبيد

= .. وهي : بلدة خراسان، بين سَرْخُس و نَسَا ، يُنسب إليها بلفظ "باورد" أبو محمد عبد الله محمد بن عقيل الباوردي (معجم البلدان ١/٣٣٣) وينسب إليها بلفظ أبورد كثير من العلماء. (١) مدينة خراسان، كانت تشتمل على بلدين يقال لاجتماعهما الطابوران وللاخرى لوقان وحولهما أكثر من ألف قرية ، تبعد عن نيسابور عشرة فراسخ (معجم البلدان ٤/٤٨) وخرج من طوس جماعة من العلماء ، أشهرهم: حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، للتوفي ٥٠٥ هجرية. (٢) قرية من نيسابور. يقال لها شَقَّان بالكسر، لأن بها جيلان ، في كل واحد منهما شيق، يخرج منه ماء الناحية؛ فقليل لها الشَقَّان، والنسبة إليها بكسر الشين .. ولكن الفتح أشهر (معجم البلدان ٣/٣٥٣)

(٣) في النشرة: سَمَقَّان .. والصواب ما أثبتته. يقول ياقوت : سَمَقَّانُ بِلْدَةٌ بِقَرَبِ جَاغَرْمَ، مِنْ أَعْمَالِ نَيْسَابُورَ، وَهِيَ كَوْرَةٌ بَيْنَ جَبَلَيْنِ تَشْتَمِلُ عَلَى عِدَّةِ قُرَى ، أَوْهَا مُتَّصِلٌ بِمَجْدُودِ اسْفَرَايِينَ وَآخِرُهَا مُتَّصِلٌ بِمَجْدُودِ جَرْجَانَ، قَصَبَتُهَا بِلْدَةٌ فِي حَلْفِ جَبَلٍ تَسْمَى سَمَقَّانَ وَالْمَجْدُودُونَ يَكْتُبُونَهَا بِالنُونِ ، رَأَيْتُهَا إِذْ كُنْتُ هَارِباً مِنَ التَّتَرِ فِي سَنَةِ ٦١٧ (معجم البلدان ٤/٢٥٤) واجتاحها جنكيز خان بعد ذلك.

(٤) بلدة واقعة بين نيسابور وجُورْجَان وجُورْجَان (معجم البلدان ٢/٩٢)

(٥) اعتبر ابن سينا جَاغَرْمَ هي آخر خراسان، ولعلها كانت كذلك في زمنه؛ أما ياقوت الحموي -وقد عاش بعده بقرنين من الزمان - فيعتبر جرجان هي الحد بين خراسان وطبرستان، ثم يقول: فبعضُ يعلِّمُها من هذه، وبعضُ يعلِّمُها من هذه (معجم البلدان ١١٩٢/١) وقد أناض ياقوت في الكلام عن جرجان وبيان ما لها من الصفات، ومنَ خرج منها من أهل الفضل.. ويبدو أنه أقام بها فترةً هنيةً لئلا يرحله تلك التواحي.

(٦) دِهِسْتَان : بلدة في طرف ماثللوران قرب غوارزم وجرجان (معجم البلدان ٢/٤٩٢) وهي شديدة الورد، ولعل ذلك هو السبب في أن ابن سينا مرض بها هذا المرض الصعب (والغريب أنه لم يشخص مرضه، ويذكره باسمه، على عادة الأطباء إذا ترجعوا لأنفسهم !)

الجوزجاني بي .. وأنشأت في حالي قصيده، فيها بيت القائل:

لَمَّا عَظُمْتُ فَلَيْسَ مِصْرٌ وَاسِعِي      لَمَّا غَلَا كَمَنِي عُلِمْتُ الْمُشْتَرِي<sup>(١)</sup>

قال أبو عبيد الجوزجاني صاحب الشيخ الرئيس: فهذا ما حكى لي الشيخ من لفظه، ومن ها هنا شاهدت أنا من أحواله.

وكان<sup>(٢)</sup> يجرحان رجل يقال له أبو محمد الشيرازي يجب هذه العلوم، وقد اشترى للشيخ داراً في حواره وأنزله بها، وأنا اختلف إليه في كل يوم، أقرأ المخطوط وأستمع المنطق. فأملى عليّ المختصر الأوسط في المنطق، وصنف لأبي محمد الشيرازي كتاب المبدأ والمعاد وكتاب الأرصاء الكلية .. وصنف هناك كتباً كثيرة، كأول القانون ومختصر المخطوط وكثيراً من الرسائل، ثم صنف في أرض الجبل بقية كتبه.

وهذا فهرست كتبه: كتاب المجموع مجلد. الحاصل والمختصر عشرون مجلد. الإنسان<sup>(٣)</sup> عشرون مجلد. السير والإثم مجلديان. الشفاء ثمانى عشرة مجلد. القانون أربع عشرة مجلد. الأرصاء الكلية مجلد. كتاب النجاة ثلاث مجلدات. الهداية مجلد. القولنج مجلد. لسان العرب عشر مجلدات. الأدوية القلبية مجلد. الموجز مجلد. بعض الحكمة المشرقية مجلد. بيان ذوات الجهة<sup>(٤)</sup> مجلد. كتاب المعاد مجلد. كتاب المبدأ والمعاد مجلد. كتاب المباحثات مجلد.

---

(١) البيت من بحر الكامل.

(٢) سوف يبدأ الجوزجاني من هذا الموضع، في استكمال سورة ابن سينا.

(٣) هكذا ورد عنوان الكتاب في النشرة. ولم تعرف لابن سينا كتاباً بهذا العنوان .. والقريب، أن النص يدل على أن هذا الكتاب المجهول، أضخم من الشفاء ومن القانون في الطب ! وأنظر صوابه: الإنصاف.

(٤) ذوات الجهة: نوع من القضايا للمنطقية الشرطية.

ومن رسائله : القضاء والقدر. الآلة الرصدية. غرض قاطيغورياس<sup>(١)</sup>. المنطق، بالشعر. القوائد في العقلة<sup>(٢)</sup>. والحكمة في الحروف. نُعُقب المواضع الجدلدية. مختصر أفلدس. مختصر في النبض، بالعجمية. الحدود. الأحرام السماوية. الإشارة إلى علم المنطق. أقسام الحكمة في النهاية واللا نهاية، عهد كتيه لنفسه. حى بن يقظان. (رسالة) في أن أبعاد الجسم غير ذاتية له<sup>(٣)</sup>. حُطَب. الكلام في الهندباء<sup>(٤)</sup>. (رسالة) في أنه لا يميز أن يكون شيء واحد جوهرياً وعرضياً. (رسالة) في أن علم زيد غير علم عمرو. رسائل له، إخوانية وسلطانية. مسائل جرت بينه وبين بعض الفضلاء. كتاب الحواشى على القانون. كتاب عيون الحكمة. كتاب الشبكة والطير<sup>(٥)</sup>.

ثم انتقل إلى الرى<sup>(٦)</sup> واتصل بخدمة السيدة وابنها محمد الدولة، وعرفه بسبب كسبه وصلت معه كضمن تعريف قدره. وكان بمجد الدولة إذ ذاك غلبة السوداء<sup>(٧)</sup>، فاشتغل بملاواته، وصنف هناك كتاب المعاد وأقام بها، إلى أن قصد

---

(١) الكتابان في النشرة، يظهران ككتاب واحد: الآلة الرصدية غرض قاطيغورياس! وقاطيغورياس، هو أحد كتب للمنطق الأرسطى، وهو كتاب : المقولات .

(٢) في النشرة : العقلة !

(٣) في النشرة ، بدت الكتب الثلاثة على أنها كتاب واحد: عهد كتيه لنفسه حى بن يقظان في أن أبعاد الجسم غير ذاتية له !

(٤) في النشرة : الهندباء (مخلفة) وهي نبات ورقى، فيه مرارة يسيرة ومنافع كثيرة.

(٥) هذه المجموعة ، هي جزء من مؤلفات ابن سينا في مرحلة ، وسوف يضع المزيد في للرحلة التالية من حياته.. وسوف يورد ابن أبى أصيبعة، في آخر الترجمة فهرست لأبى مؤلفات الشيخ الرئيس.

(٦) الرى مدينة مشهورة من أمهات البلاد وأعلام للدين، كثيرة الفواكه والخوات، من أعيان من ينسب إليها : أبو بكر محمد بن زكريا الرازى، للفروى ٣١١ هجرية (معجم البلدان ١١٦/٣ وما بعدها)

(٧) غلبة السوداء ، هي اللفظة القديمة للملحة على ما نسميه اليوم: الأمراض النفسية.

شمس الدولة<sup>(١)</sup> بعد قتل هلال بن بلز بن حسنويه وهزيمة عسكر بغداد.

ثم اتفقت أسباب<sup>(٢)</sup> أرجحت الضرورة لها خروجه إلى قزوين<sup>(٣)</sup> ومنها إلى همدان<sup>(٤)</sup>، واتصاله بخدمة كلبانويه والنظر في أسبابها. ثم اتفقت معرفة شمس الدولة، وإحضاره مجلسه بسبب قولنج كان قد أصابه، وعالجه حتى شفاه الله<sup>(٥)</sup>، وفاز من ذلك المجلس بخلع كثيرة، ورجع إلى داره بعد ما أقام هناك أربعين يوماً بلياليها، وصار من ندماء الأمير.. ثم اتفقت نهوض الأمير إلى قزوين<sup>(٦)</sup> لحرب عناز، وخرج الشيخ في خدمته، ثم توجه نحو همدان منهزماً راجعاً.

ثم سألوه تقلد الوزارة، فتقلدها. ثم اتفقت تشويش العسكر عليه، وإشغافتهم منه على أنفسهم، فكبسوا داره وأحسنوه إلى الحبس، وأغاروا على أسبابه، وأخذوا جميع ما كان يملكه. وسألوا الأمير قتله، فامتنع منه، وعذل إلى نفيه عن الدولة طلباً لمرضاتهم، فتوارى في دار الشيخ أبي سعد ابن دخدوك أربعين يوماً، فعاد الأمير شمس الدولة القولنج، وطلب الشيخ، فحضر مجلسه،

---

(١) شمس الدولة البرهقي.

(٢) قزوين مدينة شهيرة، بينها وبين الري سبعة وعشرون فرسخاً (معجم البلدان ٤ / ٣٤٢)

(٣) همدان، همدان واحدة من أحسن البلاد وأزهرها وأطيبها وأرفهها، محل للملك ومعدن لأهل الدين والفضل، إلا أن شناعها مغرط الرد بحيث أغردت فيه كتب، وذكر أمره بالشعر والكتب (معجم البلدان ٤١٢/٥ وما بعدها)

ونلاحظ هنا أن أغلب البلاد التي أرغل فيها ابن سينا بلاداً شديدة البرد.. وربما كان ذلك من أسباب علته التي مات بها مبكراً، كما سيأتي بيانه.

(٤) القولنج : التهاب القولون .. ونلاحظ أن هذا المرض عالج ابن سينا الأمير منه، حتى الشفاء، سيموت هو بعلة !

(٥) قزوين بلد معروف، بينه وبين همدان ثلاثون فرسخاً (معجم البلدان ٤ / ٣٣٠)

فاعتذر الأمر إليه بكل الاعتذار، فاشتغل بمعالجته، وأقام عنده مكرماً مبعلاً.

وأعيدت الوزارة إليه ثانياً، ثم سأله أنا شرح كتب أوسطوطاليس فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك، في ذلك الوقت؛ ولكن: إن رضيت منى بتصنيف كتاب، أورد فيه ما صحَّ عندي من هذه العلوم، بلا مناظرة مع المخالفين، ولا اشتغال بالرد عليهم، فعلتُ ذلك .. فرضيت به، فاجتهد بالطبيعيات من كتاب سماه كتاب الشفاء وكان قد صنَّف الكتاب الأول من القانون<sup>(١)</sup>.

وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم، وكنت أقرأ من الشفاء وكان يُقرئ غيري من القانون فربةً، فإذا فرغنا حضر المُفنون على اختلاف طبقاتهم، وهيئ مجلس الشراب بالآلة .. وكنا نشغل به ! وكان التدريس بالليل، لعدم الفراغ بالنهار، عطمة للأمر.

فقضينا على ذلك زمناً، ثم ترجَّع شمس الدين إلى طاسوم<sup>(٢)</sup> لحرب الأمر بها، وعادته القويح قرب ذلك الموضع واشتدَّ عليه، وانضاف إلى ذلك أمراضٌ أخرى، جعلها سوء تدبيره، وقلة القبول من الشيخ، فخاف العسكر وقاته، فرجعوا به طالبين همدان في الهدء ترفى على الطريق في المهل.

ثم برَّح ابن شمس الدولة .. وطلبوا استيوار الشيخ، فأبى عليهم وكتب علاء الدولة سراً يطلب خديته، وللصور إليه، والانضمام إلى جوانبه. وأقام في دار أبي غالب العقَّار متوارياً. وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء فاستحضر أبا غالب وطلب الكاغذ والحبرة فأحضرهما، وكتب للشيخ في قريب من عشرين

---

(١) نلاحظ هنا أن ابن سينا ألف الكتابين في وقت واحد.. فجعل كتابه في الفلسفة بعنوان الشفاء وكتاب في الطب بعنوان القانون وهي لغة حقيقة، تدل على الصلة بين الطب والفلسفة..

فالفلسفة شفاء النفس، والطب قانون البدن !

(٢) لم يرد ذكر هذا المرض في معجم البلدان، والظاهر أنها إحدى نواحي همدان.

جزءاً ، على الثمن، بخطه رؤوس المسائل. وبقي فيه يومين، حتى كتب رؤوس المسائل كلها بلا كتاب يحضره، وأصل يرجع إليه، بل من حفظه، وعن ظهر قلبه.

ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه، وأخذ الكاغد، فكان ينظر في مسألة ويكتب شرحها، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة، حتى أتى على جميع الطبيعيات والإلهيات، ما خلا كتابي الحيوان والنبات؛ وأبدأ بالمنطق وكتب منه جزءاً. ثم اتهمه تاج الملك بمكاتبته علاء الدولة، فأنكر عليه ذلك، وحث في طلبه فدل عليه بعض أعدائه، فأخبروه ، وأدوه إلى قلعة يقال لها فردجان<sup>(١)</sup> وأنشأ هناك قصيدة ، منها:

دُخُولِي بِالْيَقِينِ كَمَا تَرَاهُ      وَكُلُّ الشَّكِّ فِي أَمْرِ الْخُرُوجِ<sup>(٢)</sup>

وبقي فيها أربعة أشهر . ثم قصد علاء الدولة همدان وأخذها ، وانهزم تاج الملك، ومُرَّ إلى تلك القلعة بعينها. ثم رجع علاء الدولة عن همدان، وعاد تاج الملك وابن شمس الدولة إلى همدان، وحملوا معهم الشيخ إلى همدان، ونزل في دار العلوي<sup>(٣)</sup> واشتغل هناك بتصنيف المنطق من كتاب الشفاء وكان قد صنَّف بالقلعة كتاب الهدايات<sup>(٤)</sup> ورسالة حَيَّ بْنَ يَقْظَانَ وكتاب القولنج. وأما الأدوية القلبية فإنما صنَّفها أول وروده إلى همدان ، وكان قد تقضى على هذا زماناً، وتاج الملك في أثناء هذا، مئنه بمواعيد جميلة .

---

(١) في مخطوطة التصويني المشار إليها أننا : فردجان .. ولم نستدل عليها .

(٢) من بحر الوافر .

(٣) الظاهر من اللقب ، أن صاحب الدار كان شيعياً ..

(٤) هكذا في النشرة .. ولعل الصواب: الهداية. فلم يعرف لابن سينا كتاب بعنوان الهدايات، وإنما عُرف له كتاب الهداية الذي شرحه ابن النفيس فيما بعد .

ثم عَنْ الشَّيْخِ التَّوَجُّهَ إِلَى أَصْفَهَانَ<sup>(١)</sup> فَخَرَجَ مُتَكَرِّراً وَأَنَا وَأَخُوهُ وَغُلَامَانِ  
مَعَهُ، فِي زِيِّ الصُّوفِيَّةِ، إِلَى أَنْ وَصَلْنَا إِلَى طَبْرِانَ عَلَى بَابِ أَصْفَهَانَ، بَعْدَ أَنْ  
قَاسَيْنَا شِدَالَهُ فِي الطَّرِيقِ، فَاسْتَقْبَلَنَا أَصْدِقَاءُ الشَّيْخِ، وَنَدَمَاءُ الْأَمِيرِ علاء الدولة  
وَحَوَاصِهُ، وَحَمَلُوا إِلَيْهِ الثِّيَابَ وَالْمَرَاقِبَ الْخَاصَّةَ، وَأَنْزَلُوا فِي حُلَّةٍ يُقَالُ لَهَا  
كَوْلُكُنْيَةٍ فِي دَارِ عَهْدِ اللَّهِ بْنِ بَابِي وَفِيهَا مِنَ الْأَلَاتِ وَالْفَرَشِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ.  
وَحَضَرَ مَجْلِسَ علاء الدولة، فَعَادَفَ فِي مَجْلِسِهِ الْإِكْرَامَ وَالْإِعْزَازَ، الَّذِي يَسْتَحِقُّهُ  
مِثْلُهُ. ثُمَّ رَسَمَ علاء الدولة لِيَالِي الْجُمُعَاتِ، مَجْلِسَ النَّظَرِ بَيْنَ يَدَيْهِ، بِمَحْضَرَةِ سَائِرِ  
الْعُلَمَاءِ عَلَى اخْتِلَافِ طَبَقَاتِهِمْ، وَالشَّيْخِ مِنْ مَجْلِسِهِمْ .. فَمَا كَانَ يَطَاقُ فِي شَيْءٍ  
مِنَ الْعُلُومِ.

وَاشْتَغَلَ بِأَصْفَهَانَ فِي تَمِيمِ كِتَابِ الشِّفَاءِ فَفَرَّغَ مِنَ النَّظْمِ وَالْمَجْهُدِ،  
وَكَانَ قَدْ اجْتَمَعَ الْأَقْلِيصُ وَالْأَرْثَمَاطِيُّقِيُّ وَالْمُوسِيقِيُّ. وَأُورِدَ فِي كُلِّ كِتَابٍ مِنَ  
الرِّيَاضِيَّاتِ، زِيَادَاتٌ رَأَى أَنْ الْحَاجَةَ إِلَيْهَا دَاعِيَةٌ. أَمَّا فِي الْمَجْهُدِ فَأُورِدَ عَشْرَةٌ  
أَشْكَالٌ فِي اخْتِلَافِ الْقَطْرِ، وَأُورِدَ فِي آخِرِ الْمَجْهُدِ فِي عِلْمِ الْمِيزَةِ، أَشْيَاءٌ لَمْ  
يُسَبِّقْ إِلَيْهَا، وَأُورِدَ فِي الْأَقْلِيصِ شُبُهًا، وَفِي الْأَرْثَمَاطِيُّقِيِّ حَوَاصِ<sup>(٢)</sup> حَسَنَةً، وَفِي  
الْمُوسِيقِيِّ مَسَائِلَ غَفَلَ عَنْهَا الْأَوَّلُونَ. وَأَتَمَّ<sup>(٣)</sup> الْكِتَابَ الْمَعْرُوفَ بِالشِّفَاءِ، مَا خَلَا  
كِتَابَيْ النَّبَاتِ وَالْحَيَوَانَ، فَإِنَّهُ صَنَّفَهُمَا فِي السَّنَةِ الَّتِي تَوَجَّهَ فِيهَا علاء الدولة إِلَى  
سَمَبُورِ خَوَاصْتِ<sup>(٤)</sup> فِي الطَّرِيقِ. وَصَنَّفَ أَيْضًا فِي الطَّرِيقِ، كِتَابَ النُّجَاةِ وَاخْتَصَّ

(١) أَصْفَهَانَ، أَصْبَهَانَ مَدِينَةُ عَظِيمَةٍ وَسَطِ إِقْلِيمٍ وَاسِعٍ يَحْمِلُ اسْمَ تَقْسِهِ .. يُنْسَبُ إِلَيْهَا عُلَمَاءُ

لَا يَحْصُرُونَ، مِنْهُمْ الْخَلِيفَةُ أَبُو نَعِيمٍ صَاحِبُ كِتَابِ حَلِيَةِ الْأَوْلِيَاءِ (مَعْمَرُ الْبِلْدَانِ ١/ ٢١٠)

(٢) فِي النُّشْرَةِ: حَوَاصِ .

(٣) فِي النُّشْرَةِ : تَمَّ.

(٤) سَمَبُورُ اسْمُ مَلِكٍ مِنْ مُلُوكِ الْكَاسَرَةِ ، وَسَمَبُورُ خَوَاصْتِ بَلَدَةٌ بَيْنَ أَصْبَهَانَ وَخُزِسْتَانَ. يَقُولُ

يَا قُوتُ:

بعلاء الدولة، وصار من ندمائه، إلى أن عزم علاء الدولة على قصد همدان، وخرج الشيخ في الصحبة، فجرى ليلة بين يدي علاء الدولة ذكر الخلل الحاصل في التقاويم المعمولة بحسب الأرصاد القليلة، فأمر الأمير الشيخ بالاستئصال<sup>(١)</sup> برصد هذه الكواكب، وأطلق له من الأموال ما يحتاج إليه.. واجداً الشيخ به، وولاتي اتخاذ آلاتها، واستخدام صناعاتها. حتى ظهر كثير من المسائل، فكان يقع الخلل في أمر الرصد، لكثرة الأسفار وعواقبها.. وصنف الشيخ بأصفهان، الكتاب العلامى<sup>(٢)</sup>.

وكان من صحاب أمر الشيخ، أنى صحبته وخلته خمساً وعشرين سنة، فما رأيته إذا وقع له كتاب مجلّد، ينظر فيه على الولا، بل كان يقصد المراضع الصعبة منه، والمسائل المشككة، فينظر ما قاله مصنفه فيها، فيبيّن مرتبته في العلم ودرجته في الفهم.

وكان الشيخ جالساً يوماً من الأيام، بين يدي الأمير، وأبو منصور الجبائي حاضراً، فجرى في اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره، فالتفت أبو منصور إلى الشيخ يقول: إنك فيلسوف وحكيم، ولكن لم تقرأ من اللغة، ما يُرضى كلامك فيها. فاستكف الشيخ من هذا الكلام، وتفرغ على درس كتب اللغة

---

- كان السبب في تسميتها بذلك، أن سابور بن أردشير لما غلب على مملكته وغاب عن أهل دولته، لحكم المنحمن، خرج أصحابه يطلبونه، فلما انتهوا إلى نيسابور قالوا: ليست سابور. أي: ليس سابورا فسميت نيسابور، ثم وقعوا إلى سابور خواست فشكروا هناك: ما تصنعون؟ فقالوا: سابور خواست أى نطلب سابور! فسمى للوضع بذلك، ثم وقعوا إلى جنيسابور، فرجوه هناك، فقالوا: ولدى سابور أى: وجد سابور! ثم غرّبت، فقيل: جنيسابور.

(١) في النشرة: الاشتغال.

(٢) نسبة إلى علاء الدولة.



ثلاث سنين، واستهدى كتاب تهذيب اللغة من خراسان، من تصنيف أبي منصور الأزهري . فبلغ الشيخ في اللغة، طبقة قلما يتفوق مثلها، وأنشأ ثلاث قصائد، ضمنها ألفاظاً غريبة من اللغة .. وكتب ثلاثة كتب، أحدها على طريقة ابن العميد، والآخر على طريقة الصائبي، والآخر على طريقة الصاحب<sup>(١)</sup>، وأمر بتجليدها، وإخلاق جلدتها<sup>(٢)</sup> . ثم أوعز للأمر<sup>(٣)</sup>، فعرض تلك المجلدة على أبي منصور الجبالي، وذكر: إنا ظفروا بهذه المجلدة في الصحراء وقت الصيد، فيجب أن تشفقها، ونقول لنا ما فيها . فنظر فيها أبو منصور، وأشكل عليه كثير مما فيها فقال له الشيخ: إن ما تجهله من هذا الكتاب، فهو مذكور في الموضوع الفلاني من كتب اللغة. وذكر له كثير من الكتب المعروفة في اللغة، كان الشيخ حفظ تلك الألفاظ منها، وكان أبو منصور مجزفاً فيما يورده من اللغة، غير ثقة فيها، ففطن أبو منصور أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ، وأن الذي حمله عليه، ما جبهه به في ذلك اليوم، فتنصّل واعتذر إليه.

ثم صنف الشيخ كتاباً في اللغة سماه لسان العرب لم يصنف في اللغة مثله، ولم ينقله في البياض، حتى توفي، فبقى على مسودته، لا يهتدى أحد إلى ترتيبه .. وكان قد حصل للشيخ تجارب كثيرة، فيما باشره من المعالجات، عزم على تدوينها في كتاب القانون وكان قد علقها على أجزاء، فضاعت قبل تمام كتاب القانون. من ذلك، أنه صدع يوماً، فتصور أن مادة تريد النزول إلى

---

(١) صاحب بن عبّاد وزير أدب .. وكذلك أبو الفتح علي بن العميد كان وزيراً أدبياً، وقد جمع بينها أبو حيان الترحيدي - معاصر ابن سينا - في كتاب معاه، عنوانه مثالب الوزيرين ومع ذلك، ظل الوزيران من أشهر أدباء وأعلام عصرهما.

(٢) يقصد : جعل غلاتهما يبدو قديماً بالياً.

(٣) في النشرة : الأمر.

حجاب رأسه، وأنه لا يأمن وربما ينزل فيه، فأمر بإحضار ثلج كثير ودقه ولفه فى خرقة، وتغطية رأسه، بها ففعل ذلك حتى قوى الموضع، واستمع عن قبول تلك المادة، وعرفى .. ومن ذلك أن امرأة مسلولة بخوارزم، أمرها أن لا تتناول شيئاً من الأدوية، سوى الجلنجيين السكرى، حتى تناولت على الأيام مقدار مائة منه، وشفيت المرأة.

وكان الشيخ قد صنف بجرحان المختصر الأصغر فى المنطق، وهو الذى وضعه بعد ذلك فى أول النجاة ووقعت نسخة إلى شيراز فنظر فيها جماعة من أهل العلم هناك، فوقعت لهم الشبهة فى مسائل منها، فكتبوها على جزء.

وكان القاضى بشيراز من جملة القوم<sup>(١)</sup>، فأنفذ بالجزء إلى أبى القاسم الكرماتى صاحب إبراهيم بن بابا الديلمى المشتغل بعلم التناطر، وأضاف إليه كتاباً إلى الشيخ أبى القاسم وأنقلهما على يدى ركايب قاصد، وسأله عرض الجزء على الشيخ، واستيجاز أجرته فيه .. وإذا الشيخ أبى القاسم دخل على الشيخ عند اصفرار الشمس، فى يوم صائف، وعرض عليه الكتاب والجزء، فقرأ الكتاب ورّده عليه، وترك الجزء بين يديه، وهو ينظر فيه، والناس يتحدثون.

ثم خرج أبو القاسم، وأمرنى الشيخ بإحضار البياض، وقطع أجزاء منه، فشددت خمسة أجزاء، كل واحد منها عشرة أوراق بالربع الفرعونى، وصلينا العشاء، وقدم الشمع، فأمر بإحضار الشراب، وأجلسنى وأخاه، وأمرنا بتناول الشراب، وابتدأ هو بجواب تلك المسائل.. وكان يكتب ويشرب إلى نصف الليل، حتى غلبنى وأخاه النوم، فأمر بالانصراف؛ فعند الصباح قرع الباب. فإذا رسول الشيخ يستحضرنى فحضرتة، وهو على المصلى، وبين يديه الأجزاء

(١) يقصد : المشتغلين بالفلسفة والمنطق .

الخامسة، فقال: خلها وصبر بها إلى الشيخ أبى القاسم الكرمانى، وقل له: استعجلتُ فى الأجوبة عنها، لنلا يتعرق الركابى . فلما حملته إليه، تعجب كل العجب، وصرف الفيج، وأعلمهم بهذه الحالة؛ وصار هذا الحديث تاريخاً بين الناس.

ووضع فى حال الرصد آلات، ما سبق إليها، وصنف فيها رسالة. وبقيت أنا ثمانى سنين مشغولاً بالرصد، وكان غرضى تبين ما يحكيه بطليموس عن قصته فى الأرصاد، فتبين لى بعضها. وصنف الشيخ كتاب الإنصاف واليرم الذى قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان، نهبَ عسكره، رحل الشيخ وكان الكتاب فى حملته، وما وقف له على أثر.

وكان الشيخ قوياً القوى كلها، وكانت قوة المجامعة من قواه الشهوانية، أقوى وأغلب؛ وكان كثيراً ما يشتغل به، فأثر فى مزاجه. وكان الشيخ يعتمد على قوة مزاجه، حتى صار أمره فى السنة التى حارب فيها علاء الدولة تماشى فواش على باب الكوخ إلى أن أخذ الشيخ قولنج، ولحرصه على بره، إشفاقاً من هزيمة يدفع إليها، ولا يتأتى له للسير فيها مع المرض، حَقَنَ نفسه فى يرم واحد، ثمان كرات، فنقرح بعض أمعائه، وظهر به سَحَجٌ، وأُخرج إلى المسير مع علاء الدولة، فأسرعوا نحو إِيَلْدَج<sup>(١)</sup> فظهر به هناك، الصرع الذى يتبع علاء القولنج. ومع ذلك، كان يدبر نفسه، ويحقن نفسه لأجل السحج ولبقية القولنج. فأمر يوماً بائخاذ دائقين من بزر الكرفس، فى جملة ما يحقن به، وخلطه بها طلباً لكسر الرياح، فقصد بعض الأطباء الذى كان يتقدم هو إليه بمعالجته، وطرح من بزر الكرفس خمسة دراهم؛ لست أدري أعمدَ فعله أم خطأ ؟ لأننى

(١) إِيَلْدَجُ بلدة وسط الجبال، بين خوزستان وأصفهان.

لم أكن معه .. فازداد السحج به، من حدة ذلك اليزر.

وكان يتناول المشروديطوس<sup>(١)</sup> لأجل الصرع، فقام بعض غلمانہ، وطرح شيئاً كثيراً من الأنبيون فيه، وناولہ، فأكله .. وكان سبب ذلك، خيانتهم فى مال كثير من خزائنه، فتمنوا هلاكه، ليأمنوا عاقبة أعمالهم.

ونقل الشيخ كما مر إلى أصفهان فاشتغل بتدبير نفسه، وكان من الضعف بحيث لا يقدر على القيام فلم يزل يعالج نفسه. حتى قدر على المشى، وحضر مجلس علاء الدولة. لكنه مع ذلك لا يتحفظ، ويكثر التخليط فى أمر الجماعة<sup>(٢)</sup>، ولم يبرأ من العلة كل البرء؛ فكان يتكسر ويرأ كل وقت.

ثم قصد علاء الدولة همدان فسار معه الشيخ، فعاودته فى الطريق تلك العلة، إلى أن وصل إلى همدان، وعلم أن قوته قد سقطت، وأنها لا تقى بدفع المرض، فأهمل مداواة نفسه، وأخذ يقول: الملبس الذى كان يلبس بدينى، قد عجز عن التدبير، والآن فلا تنفع المعالجة<sup>(٣)</sup> .. وبقي على هذا أياماً، ثم انتقل إلى حواريه. وكان عمره ثلاثاً وخمسين سنة، وكان موته فى سنة ثمان وعشرين وأربعمائة، وكانت ولادته فى سنة خمسين وسبعين وثلاثمائة.

---

(١) فى النشرة: المشروديطوس ! .. والمشروديطوس، اقرباذن (دواء مركب) قوى، يؤخذ فى الحالات الشديدة.

(٢) معاشرۃ النساء.

(٣) كانت النظرية الطبية عند الأطباء القنمى - اليونانيين والعرب - تشتمل على مبدأ أبقراطى من البادئ الأساسية فى العلاج، وهو الاعتماد على الطبيعة الشافية ونزوع الجسم للتخلص من الأمراض. وما الدواء إلا مثير للجسم، أو للقوة الشافية فى الجسم.. وهى التى عناها ابن سينا بقوله الملبس ! فإذا عجزت عن القيام بمقاومة المرض، لم يعد العلاج - التدبير - تأثير فى دفع المرض.

هذا آخر ما ذكره أبو عبيد من أحوال الشيخ الرئيس.. وقعه تحت السور  
من جانب القبة من همدان، وقيل إنه نقل إلى أصفهان، ودُفن في موضع على  
باب كورنكيد .. ولما مات ابن سينا من القولنج الذي عرض له، قال بعض أهل  
زمانه:

رَأَيْتُ ابْنَ سِينَا يُعَادِي الرِّجَالَ      وَبِالْحُبْسِ مَاتَ أَحْسَنَ الْمَوَاتِ  
لَقَدْ يَشْفُو مَا نَالَهُ بِالشِّفَا      وَلَمْ يُنَجِّ مِنْ مَوْتِهِ بِالنَّجَاةِ<sup>(١)</sup>

ومن شعر الشيخ الرئيس، قال في النفس .. وهي من أجل قصائده،  
وأشرفها:

هَبَطْتَ إِلَيْكَ مِنَ الْهَلِ الْأَرْقَمِ  
وَرَقَاءُ ذَاتِ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّعِ  
مَخْجُونَةٌ عَنْ كُلِّ مُقَلَّةٍ عَارِفٍ  
وَهِيَ الَّتِي سَفَرَتْ وَلَمْ تَسِرْ رَقِمْ  
وَصَلَتْ عَلَى كُرْسِيِّكَ وَرَبِّمَا  
أَلَفْتَ وَمَا أَلَفْتَ<sup>(٢)</sup> فَلَمَّا وَاصَلْتَ  
أَلَيْسَتْ<sup>(٣)</sup> مُجَاوِزَةَ الْخِرَابِ الْبَلَقِمْ

---

(١) البيتان من بحر المقارب .. وقد أورد ابن أبي عمير، بعد ذلك، الكثير من وصايا ابن سينا  
وأشعاره وأخباره .. وسوف تقتصر فيما يلي ، من ذلك كله، على إيراد القصيدة العينية  
ومجموعة مؤلفات ابن سينا؛ لأهمية ذلك. ومن أراد مطالعة المزيد من أشعار الشيخ الرئيس؛  
فليرجع إلى هيون الأتباء.

(٢) في النشرة : أُنسِت .

(٣) في النشرة : أَلَفْتُ ا

وَأَطْنَهَا تَسِيَّتْ عُهُودًا بِالْحِمَى  
 وَمَنَازِلًا بِفَرَاقِهَا لَمْ تَقْنَعِ  
 حَتَّى إِذَا اتَّصَلْتَ بِهَاءِ هُبُوطِهَا  
 عَلَّقْتَ بِهَا نَاءَ الظِّيلِ فَأَصْبَحْتَ  
 تَيْنَ الْمَعَالِمِ وَالطَّلُولِ الْحُطَمِ  
 تَبْكِي إِذَا ذَكَرْتَ دِيَارًا بِالْحِمَى  
 بِمَعَادِمِ تَهْمَى وَلَمْ تَقْطَعْ<sup>(١)</sup>  
 وَتَظُلُّ سَاجِدَةً عَلَى الثَّمَنِ النِّسَى  
 قَرَسَتْ بِتَكَرُّرِ الرِّيحِ الْأَرْسَى  
 إِذْ عَاقَبَهَا الشَّرْكُ الْكَثِيفُ وَصَدَّهَا  
 قَلْعُ عَنْ الْأَوْجِ الْفَسِيحِ الْأَرْسَى  
 حَتَّى إِذَا قَرُبَ الْمَسِيرَ إِلَى الْحِمَى  
 وَدَنَا الرَّحِيلُ إِلَى الْفَضَاءِ الْأَوْسَى  
 سَجَّتْ وَلَا تَكْشِفُ الْعَطَاءُ لَابْصَرَتْ  
 مَا تَلَسَّ بِمُتْرَكِ الْعَيْنِ الْهَجَمِ  
 وَغَدَتْ مَقَارِبَةً لِكُلِّ مُخْتَلَفٍ  
 عَنْهَا خَلِيفُ الْعَرْبِ غَيْرُ مُتَّبِعٍ  
 وَبَدَتْ تَفَرَّدَ لَسُوقَ ذُرُوءِ شَاهِقِ  
 سَامٍ إِلَى غَيْرِ الْحَضِيضِ الْأَوْسَى

(١) في النشرة: ولما تقطع.

إِنَّ كَانَ أَرْسَلَهَا إِلَهُ حَكِيمٌ  
 طُوِيَ عَنْ الْقَطَنِ اللَّيْبِ الْأَزْوَجِ  
 فَهَبْطُهَا إِنْ كَانَ حُرْمَةً لِأَزْبِ  
 لَتَكُونُ سَامِعَةً بِمَا لَمْ تَسْمَعْ  
 وَتَعُودَ عَالِمَةً بِكُلِّ خَلِيقَةٍ  
 لِي الْعَالَمِينَ فَخَرُّقُهَا لَمْ يُرْمَعْ  
 وَفِي النَّاسِ قَطْعُ الزَّمَانِ طَرِيقُهَا  
 فَكَأَنَّهُ بَرَقَ تَأَلَّقَ بِالْحَيَمَى <sup>(١)</sup>  
 ثُمَّ انْطَوَى فَكَأَنَّهُ لَمْ يَلْتَمِمْ <sup>(٢)</sup>

وللشيخ الرئيس من الكتب، كما وجدناه، غير ما هو مثبت فيما تقدم من  
 كلام أبي عبيد الجوزجاني <sup>(٣)</sup> : كتاب اللواحق يُذكر أنه شرح الشفاء. كتاب  
 الشفاء جمع جميع العلوم الأربعة فيه، وصنف طبيعياتها وإحياتها في عشرين يوماً  
 بهمدان. كتاب الحاصل والمحصل صنفه ببلده، للفقير أبي بكر البرقي في أول  
 عمره، في قريب من عشرين مجلدة، ولا يوجد إلا نسخة الأصل. كتاب السير  
 والإثم صنفه أيضاً للفقير أبي بكر البرقي في الأخلاق، مجلدتان، ولا يوجد إلا  
 عنده. كتاب الإنصاف عشرون مجلدة، شرح فيه جميع كتب أرسطوطاليس،  
 وأنصف فيه بين المشرقين والمغربيين، ضاع في نهب السلطان مسعود. كتاب  
 المجموع ويعرف بالحكمة العروضية، صنفه وله إحدى وعشرون سنة، لأبي

(١) في النشرة للحمى.

(٢) القصيدة من بحر الكامل.

(٣) ذكر أبو عبيد الجوزجاني، كثير من هذه الكتب التي سيذكرها ابن أبي أصيبعة.

الحسن العروضي، من غير الرياضيات. كتاب القانون في الطب صنف بعضه بجرجان وبالري<sup>(١)</sup>، وتحمه بهمدان، وعزل على أن يعمل له شرحاً وتجارب. كتاب الأوسط الجرجاني في المنطق، صنفه بجرجان لأبي محمد الشيرازي. كتاب المبدأ والمعاد في النفس، صنفه له أيضاً بجرجان، ووجدت في أول هذا الكتاب، أنه صنفه للشيخ أبي أحمد محمد إبراهيم الفارسي. كتاب الأرصاء الكلية صنفها أيضاً بجرجان لأبي محمد الشيرازي. كتاب المعاد صنفه بالري للملك مجد الدولة. كتاب لسان العرب في اللغة، صنفه بأصفهان ولم ينقله إلى البياض، ولم يوجد له نسخة ولا مثله، ووقع إلى بعض هذا الكتاب، وهو غريب التصنيف. كتاب دانش مابه العلائي بالفارسية، صنفه لعلاء الدين بن كاكويه بأصفهان. كتاب النجاة صنفه في طريق سابور خواست، وهو في خاتمة علاء الدولة. كتاب الإشارات والتشبهات وهي آخر ما صنف في الحكمة وأجوده، وكان يضمن بها. كتاب المهلابة في الحكمة، صنفه وهو محبوس بقلعة فردجان، لأخيه علي، يشتمل على الحكمة مختصراً. كتاب القولنج صنفه بهذه القلعة أيضاً، ولا يوجد تاماً. رسالة حي بن يقظان صنفها بهذه القلعة أيضاً، رمزاً عن العقل الفعال. الأدوية القلبية صنفها بهمدان، وكتب بها إلى الشريف السعيد أبي الحسين علي بن الحسين الحسيني. مقالة في التجسس بالفارسية. مقالة في مخارج الحروف صنفها بأصفهان للجبائي. رسالة إلى أبي سهل المسيحي في الزاوية، صنفها بجرجان. مقالة في القوى الطبيعية إلى أبي سعد اليمامي. رسالة الطير مرموزة تصنيف فيما يوصله إلى علم الحق. كتاب الحلود. مقالة في تعرض رسالة الطبيب في القوى الطبيعية. كتاب عيون الحكمة يجمع العلوم الثلاثة. مقالة في عكوس ذوات الجهة. الخطب التوحيلية في الإلهيات. كتاب

---

(١) في النشرة: بالرس ١



الموجز الكبير فى المنطق، وأما الموجز الصغير فهو منطق النجاة. القصيدة  
 المزدوجة فى المنطق، صنفها الرئيس أبى الحسن سهل بن محمد السهلى  
 بكر كنانج. مقالة فى تحصيل السعادة وتعرف بالحجج الفهر. مقالة فى القضاء  
 والقدر صنفها فى طريق أصفهان عند خلاصه وهر به إلى أصفهان. مقالة فى  
 الهندباء. مقالة فى الإشارة إلى علم المنطق. مقالة فى تقاسيم الحكمة والعلوم.  
 رسالة فى السكنجين. مقالة فى اللانهاية. كتاب تعاليق علقه عنه تلميذه أبو  
 منصور بن زيلة<sup>(١)</sup>. مقالة فى خواص خط الاستواء. المباحثات بسؤال تلميذه  
 أبى الحسن بهمنيار بن المرزبان، وجوابه له. عشر مسائل أجاب عنها لأبى  
 الريحان البيرونى. جواب ست عشرة مسألة لأبى الريحان. مقالة فى هيئة  
 الأرض من السماء وكونها فى الوسط. كتاب الحكمة المشرقية لا يرجد تاماً.  
 مقالة فى تعقب المواضع الجدلية. المدخل إلى صناعة الموسيقى، وهو غير  
 المروض فى النجاة. مقالة فى الأجرام السماوية. كتاب التدارك لأنواع خطأ  
 التدبير سبع مقالات، ألفه لأبى الحسن أحمد بن محمد السهلى. مقالة فى كيفية  
 الرصد ومطابقتها مع العلم الطبيعى. مقالة فى الأخلاق رسالة إلى الشيخ أبى  
 الحسن سهل بن محمد السهلى فى الكيمياء. مقالة فى آلة رصدية صنعها  
 بأصفهان، عند رصده لعلاء الدولة. مقالة فى غرض فاطمى فورياس الرسالة  
 الأضحوية فى المعاد، صنفها للامير أبى بكر محمد بن عبيده. معتصم الشعراء  
 فى العروض، صنفه بيلاده<sup>(٢)</sup>، وله سبع عشرة سنة. مقالة فى حلد الجسم.  
 الحكمة العرشية وهو كلام مرتفع فى الإلهيات، عهد له، عامد الله به لنفسه.  
 مقالة فى أن علم زيد غير علم عمرو. كتاب تلميز الجنه والماليك والعساكر

(١) فى النشرة : ابن زهلا.

(٢) يقصد : بيلاد النشأة.

وأرزاقهم وخراج الممالك. مناظرات جرت له في النفس مع أبي علي  
 النيسابوري. خطب وتمجيدات وأسجاع. جواب يتضمن الاعتذار فيما نسب  
 إليه من الخطب. مختصر أقليدس أخته للضموم<sup>(١)</sup> إلى النجاة. مقالة الأرثاقيقي.  
 عشر قصائد وأشعار في الزهد وغيره، يصف فيها أحواله. رسائل بالفارسية  
 والعربية، ومخططات ومكاتبات ومزليات. تعليقات مسائل حنين<sup>(٢)</sup> في الطب.  
 قوانين ومعالجات طبية. مسائل عدة، طبية. عشرون مسألة سألها عنها بعض أهل  
 العصر. مسائل، ترجمها بالتذكير. جواب مسائل كثيرة. رسالة إلى علماء  
 بغداد، يسألهم الإنصاف بينه وبين رجل همداني يدعى الحكمة. رسالة إلى  
 صديق يسأله الإنصاف بينه وبين الهمداني الذي يدعى الحكمة. جواب لعدة  
 مسائل. كلام له في تبين ماهية الحروف. شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس،  
 ويقال إنه من الإنصاف. مقالة في النفس تعرف بالفصول. مقالة في إبطال  
 أحكام النجوم. كتاب الملح في النحر. فصول إلهية في إثبات الأول<sup>(٣)</sup>.  
 فصول في النفس والطبيعات<sup>(٤)</sup>. رسالة إلى أبي سعيد بن أبي الخير الصوفي في  
 الزهد<sup>(٥)</sup>. مقالة في أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهرًا وعرضًا. مسائل  
 جرت بينه وبين بعض الفضلاء في فنون العلوم. تعليقات استفادها أبو الفرج  
 الطبيب الهمداني من مجلسه، وجوابات له. مقالة ذكرها في تصانيفه أنها في  
 الممالك ويقاع الأرض. مختصر في أن الزاوية التي من المحيط والمماس، لا كمية  
 لها. أجوبة لسؤالات سألها عنها أبو الحسن العامري، وهي أربع عشرة مسألة.

(١) في النشرة : المضمون.

(٢) للمسائل في الطب، كتاب مشهور لحنين بن إسحاق.

(٣) الله سبحانه وتعالى .. وأئتن صوابها : في إثبات الواجب.

(٤) في النشرة : وطبيعات.

(٥) أردها ابن أبي أصيبعة ، كاملة ، في عيون الأنباء.

كتاب الموجز الصغير فى المنطق. كتاب قياس الأرض فى وسط السماء ألفه  
لأبى الحسين أحمد بن محمد السهلى. كتاب مفاتيح الخزان فى المنطق. كلام  
فى الجوهر والعرض. كتاب تأويل الرؤيا. مقالة فى الرد على مقالة الشيخ أبى  
الفرج بن الطيب<sup>(١)</sup>. رسالة فى العشق ألّفها لأبى عبيد الله الفقيه. رسالة فى  
القوى الإنسانية وإدراكاتها. قول فى تبين ما الحزن وأسبابه. مقالة إلى أبى  
عبيد الله الحسين بن سهل بن محمد السهلى ، فى أمر مشروب.

\* \* \*

.. ويكتب ابن سينا قصة حى بن يقظان لتكون واحدة من أروع نصوص  
الأدب العربى القديم بلاغةً ، وأكثرها تكييفاً ورمزاً وطلاوة أسلوب .  
فى هذه القصة ، يحكى ابن سينا رحلة العقل الإنسانى إلى الملكوت  
الأعلى، من خلال شخصية حى الذى يرمز به إلى النوع الإنسانى ، وهو ابن  
يقظان أى العقل اليقظ فى الإنسان .. وفى بداية القصة يحكى ابن سينا كيف  
التقى بهذا الشيخ البهى ، الذى عرفه بنفسه قائلًا : أما اسمى ونسبى فحى بن  
يقظان ، وأما بلدى فمدينة بيت القلنس ، وأما حرفتى فالسياحة فى أقطار  
العالم، حتى أخطت بها نعيمًا.

ثم يترك ابن سينا (الراوى) حيط الرواية لحى بن يقظان ، ليتحدث  
(وقد صار هو الراوية) بحديث الحكمة التى يريد ابن سينا التعبير عنها ، فى هذا  
الشكل الروائى القصصى .. فيمضى حى الذى هو المعادل للوضوعى لابن سينا

---

(١) هذه المقالة ، ردٌ على مقالة أبى الفرج بين الطيب ، إلى ابن سينا .. وللقائمان ، توجد منهما  
نسخة خطية بمكتبة رفاعة الطهطاوى؛ راجع الجزء الثالث من فهرست المخطوطات رفاعة  
الطهطاوى (معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٨)

نفسه، فيقول : حركك هؤلاء الذين لا يرحون عنك ، إنهم لرققة سوء، ولن تكاد تسلم منهم .. هذا الذى أمامك باهت مهذار يلتقى الباطل تلفيقاً .. وهذا الذى عن يمينك أخرج إذا انزعج هاجسه لم يقمعه النصيح .. وهذا الذى عن يسارك قلدر شره قرم شبق ، لا يملأ بطنه إلا التراب .. ولقد ألصقت يامسكين بهؤلاء الصاقاء .

والمقصود هنا برفقة السوء، قوى الإنسان.. ففى الإنسان قوة الخيال والوهم التى وصفها حتى بالباهت المهذار الملقق . وفى الإنسان قوة الغضب، التى هى ذلك الأهوج الذى لا يقمعه عند هياجه نصيح . وفى الإنسان قوة الشهوة الحسية، الداعية إلى تحصيل اللذائذ البهيمية دون شبع، وهى فى القصة: القلدر الشره ، القرم ، الشبق .

ثم يقول حتى للإنسان : لقد ألصقت يامسكين بهؤلاء الصاقاء، لا يبرئك عنهم، إلا غربة تأخلك إلى بلاد لم يطأها أمثالهم، وإذ لات حين تلك الغربة. ولا محيص لك عنهم ، فتطلبهم يدك .. وإياك أن تقبضهم زمامك ، بل استظهر عليهم بحسن الإيالة ، وسمهم سوما الاعتدال .

يريد ابن سينا أن يقول على لسان راوى القصة، إن الإنسان لن يستطيع الخلاص من قواه الحسية، إلا بالارتقاء إلى عالم الحضرة الإلهية حيث تتلاشى الرغبات والنوازع النفسية تحت سطوة النور الإلهى، وتبقى الروح معلقة بالجانب الإلهى وحده. وهذا ما أشار إليه بقوله غربة وهى اللفظة التى سيجعلها السهرورردى عنواناً لقصته التى عارض بها قصة ابن سينا، واستكملها، جاعلاً قصة حتى بن يقظان هذه المرة بعنوان : قصة الغربة الغريبة .

فإذا عدنا لنص ابن سينا ، وجدناه ينبئ الإنسان إلى أن هذه الرحلة إلى

الجانب الإلهي، والغربة عن عالم الحس (تذكر هنا الحديث النبوي : بدأ الإسلام غريباً وسيعود كما بدأ ، فطوبى للغرباء) ليست في مقدور كل شخص ولا هي ممكنة في كل وقت.. فلا يبقى أمام الإنسان مادام موجوداً قى هذه الدنيا، إلا أن يسوس قواه الحسية بسياسة رشيدة؛ فيملك زمام غياله وغضبه وشهوته، ولا يملكهم زمامه .. وإلا لوردوه موارد الهلاك .

ثم تشير القصة إلى أن العناية الإلهية تقى الإنسان الكثير من شرور نفسه باللطف الإلهي الخفي . يقول ابن سينا : *والله المستعان على حسن مجاورة هذه الرفقة، إلى حين الفرقة .. والفرقة هنا تعني الفراق المؤقت بالارتقاء إلى الحضرة الإلهية، أو الفراق الدائم بالموت الذي تنفصل فيه عن الإنسان قواه الحسية.*

وتستمر قصة ابن سينا، لتحكى على لسان *حسى بن يقظان* حقائق هذا العالم المحسوس وأقاليمه الجغرافية، التي هي فى الحقيقة رموزٌ للمعاني البعيدة التي قصد إليها ابن سينا، والتي أظن أنه اعتمد فيها على الفكرة القائلة بمقابلة الإنسان للكون، فالإنسان هو العالم الصغير، والكون هو الإنسان الكبير؛ ولذا يقابل الإنسان جميع الموجودات .. وهى فكرة قديمة، قال بها من فلاسفة اليونان الرواقيون وقال بها من المسلمين جماعة إخوان الصفا وعلماء الوفا ثم طوّرها بعض الصوفية الكبار أمثال ابن عربي والجيلي<sup>(١)</sup> .

وقد مرّ بنا، فى سيرة ابن سينا الذاتية أن الفكر الشيعي الإسماعيلي، لم يكن يبعد عنه فى صغره .. فقد كان يستمع إلى مناقشات والده -الذى آوى داعى الإسماعيلية - مع أصحابه . لذا، فالأرجح عندي، أن ابن سينا صاغ *حسى*

---

(١) انظر تناولنا لهذه النظرية ، والمعالجة الصوفية لها، فى كتابنا : الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي (دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٨) ص ٩٩ وما بعدها.

ين يقظان بعدما أدرك فكرة التقابل بين الإنسان والوجود، من الفكر الفلسفى الإسماعيلى؛ ذلك الفكر الذى أنتج لنا واحدةً من أهم الموسوعات الفلسفية فى الإسلام رسائل إخوان الصفا التى دوّنها فلاسفةُ الإسماعيلية، بعدما أخفروا أسماءهم<sup>(١)</sup>، تقيّة<sup>(٢)</sup>، فجمعوا فيها أهم أفكارهم ونظرياتهم .. يقول الإخوان فى بدء رسائلهم، حيث يقهرسونها :

الرسالة التاسعة، فى تركيب الجسد. والبيان بأنه عالم صغير، وأن بنية هيكله تشبه مدينة فاضلة، وأن نفسه تشبه ملكاً فى تلك المدينة. والغرض منها هو معرفة الإنسان جسده وبنية الهيأة له، وأن انتصاب القامة أجلُّ أشكال الحيرانات، وأن بنية جسد الإنسان تختصر من العالم<sup>(٣)</sup>.

وفى الرسالة السادسة عشر، يختص إخوان الصفا فصلاً بعنوان فى بيان ومعرفة قول الحكماء إن العالم إنسان كبير .. يقول فيه الإخوان : اعلم أيها الأخ، أن معنى قول الحكماء العالم إنما يعنون به السماوات السبع والأرضين، وما بينهما من الخلائق أجمعين، ومثمه أيضاً إنساناً كبيراً، لأنهم يرون أنه جسم واحد يجمع أفلاكه وأطباق سماواته وأركان أمهاته ومولداتها، ويسرون أيضاً أن

---

(١) تألفت جماعة إخوان الصفا فى القرن الرابع المحصرى. وقد ولد ابن سينا فى الربع الأخير منه! وقد أدت احتجاجات الباحثين الماصرين، إلى تلئس بعض أسماء هذه الجماعة، فرجحوا أن يكون منهم: أبو الحسن العرفى، أبو سليمان البستى، أبو الحسن الزنجاني، زيد بن رفاعه.. لكنها عرض ترجيحات.

(٢) التقيّة من الأفكار الرئيسية التى ألصقت بالشيعّة .. وتعنى : أن يتقّى الشيعيُّ الأذى، إذا كان يعيش فى وسط غير شيعي، فيخفى مذهبه.

والذى أراه - من جانبى - أن هذه التقيّة نزوع إنسانى طبيعى، يحرّك أى إنسان، شيعياً كان أو غير شيعي !

(٣) إخوان الصفا : الرسائل (دار صادر - بيروت، بدون تاريخ) ٢٦/١.

له نفساً واحدة، سارية قواها في جميع أجزاء جسمها، كسريان نفس الإنسان الواحد في جميع أجزاء جسده<sup>(١)</sup> .. ويبدأ الإخوان الرسالة التاسعة والأربعين بقولهم : اعلم أيها الأخ الرحيم، أيُّك الله، وإيانا برُوح منه، أن أفعال الروحانيين، لا يهبط لأحد من العالم الجسماني الوقوف عليها، والمعرفة بها، إلا بعد معرفته بجوهر نفسه، وكيفية فعلها في جسده .. وعندما يستفيض الإخوان في تبيان مشكلة الإنسان للكون، يحتتمون الكلام بقولهم : إذا اعتبرت بنية الإنسان، وتأملتها، وجلتها جميع الموجودات، وفيها مشالات ما فيها بأسرها، فلذلك يسميها الحكماء عالماً صغيراً، إذ كانت مشكلة جميع ما فيها، لجميع ما في العالم الكبير<sup>(٢)</sup>.

.. واعتماداً على فكرة التقابل بين الإنسان والعالم، راح ابن سينا في قصته، يسرد على لسان حَيُّ أقاليم العالم، وهو في الحقيقة يشير إلى أخلاق الإنسان. وقد بلغ هذا الجزء من القصة، قدراً من الرمزية والاستغراق، يجعل الاطمئنان إلى فهم المراد فهماً تاماً، أمراً عسيراً.. فمن الممكن لكل قارئ، بحسب درجة وعيه وثقافته، أن يصل إلى مستوى معين من الفهم ! وتلك واحدة من خصائص الأدب عموماً، ونصوص الثقافة الدينية بشكل خاص؛ ولذا قال القدماء : كلمات الحكماء مرصوفة .. ولا رد على الرمز.

وفي الأجزاء الأخيرة من القصة، يخرج حَيُّ بن يقظان بالكلام من مرتبة الأرض إلى السماء .. فيصف العالم العلوي الذي يترعب على قمته المليك الذي يصفه ابن سينا في القصة بأنه : مَنْ عزاه إلى عرقى فقد زلّ، ومن ضمن الرفاء

(١) للرجع السابق ٢٤/٢.

(٢) رسائل إخوان الصفا، المجلد الرابع، ص ١٩٨، ٢٣٥.

ملاحه فقد هدى .. حسنه حجاب حسنه، وكان ظهوره سبب بطورته، وكان تجليه سبب خفائه .. وإنه لسمخ فياض، واسخ البر.. عالم العطاء .

والصفات التي يطلقها ابن سينا على الملك لاتليق إلا بالجانب الإلهي، فهو يبدو وكأنه يتحدث عن الله تعالى.. لكن بعض الصفات لاتستقيم مع هذا الفهم، حين يقول مثلاً : **وأدناهم منزلة من الملك واحد** ، هو أكبرهم وهم أولاده وحفلاته، وعنه يصدر إليهم خطاب الملك ومرسومه .. وهذا يشير بقوة إلى نظرية الفيض التي كان يقول بها ابن سينا ، ومن قبله أفلاطون ؛ وملخصها أن هناك عقولاً علوية، صدرت بالتالي عن الله الفياض ، وهذه العقول عشرة، وهي مراتب الوجود العلوي الذي يرتقى إليه الإنسان، إذا تجاوز رتبة الحس وتخلص من سيطرة قواه وشهواته الحسية .. وآخر هذه العقول في تسلسل الفيض والصدور، هو عقل ما فوق تلك القمر الذي به تتعقل عقولنا الإنسانية، فعقولنا المنفصلة وهو العقل الفعّال ؛ وبهذا يكون وصف الملك في القصة منصرفاً إلى هذا العقل الفعال، الذي هو آخر سلسلة الفيوضات العلوية.. وقد أثارت هذه النظرية ، التي عُرفت بنظرية الفيض أو الصدور ، أعلام الإسلام؛ فرفضها الفقهاء ومتكلمو الأشاعرة وبعض الفلاسفة - كابن رشد والبغدادي - ولم يعتقد فيها غير قليلين، منهم الفارابي وابن سينا<sup>(١)</sup> .

غير أن الكلام عن الأفكار والنظريات الفلسفية -فحسب- في قصة حى بن يقظان، فيه ظلم كثير للقصة ، وفيه خروج بهذا النص عن طبيعته الأساسية، أعني كونه : إبداعاً أدبياً .. لذا لابد من التوقف قليلاً أمام لغة ابن سينا،

---

(١) بخصوص نظرية الفيض عند ابن سينا، والاتقادات التي وجهت إليها ؛ راجع :

- د. محمد جلال شرف: الله والعالم والإنسان، ص ١٠ .

- دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٩٨ .



وأسلوبه، وجماليه ؛ وغير ذلك من الأمور اللازمة للنظير الصحيح إلى النصوص الإبداعية.

وفي هذا الإطار ، لابد أولاً من الإلماح إلى شاعرية النص القصصى فى  
حى بن يقطين . والشاعرية التى نعيها هنا، ليست الشعر المنظوم للتعارف عليه  
فى زمن ابن سينا، وإنما هى الروح الشعرى التى يتجلى فى اللفظ الكيف  
الدلالة، المشحون بالموسيقى من دون استسلام للمسجع .. فإذا أراد حى بن  
يقطين، أن يصف الشيخ الذى عَنَّ له فى بعض المتنزهات .. قال : ما عليه من  
المشيب ، إلا رولته من يشيب ؛ وإذا أراد ابن سينا وصف إقليدس حسى ، يعادل  
فى الإنسان قوة نفسية ؛ قال :

هذه الإقليم عكراب

سبيح

مشحون باليقين والتهيج

والخصام والفرج

يستعير الهجة من مكان بعيد

.. وإذا وصف الرفيق الأسير، للمعادل فى القصة للقوة الشهوية فى

الإنسان؛ قال :

قليل قوة قوّم شيق،

لا يملك بطنه إلا الزراب،

ولا يسد غرله إلا الرغام،

كثقة كحشة،

طعنة حرمته ..

أما قوة الخيال فى الإنسان ، فهى فى القصة : **رقيق باهت مهلأتر ..**  
**قصوة متخصر .. إلخ .** وعلى هذا النحو من اللغة الإشارية، الدالة ، الكثيفة،  
الموحية؛ يعنى النص القصصى عند ابن سينا فى **حى بن يقظان** وفى غيرها من  
قصصه الأخرى ، مثل **رسالة الطير .. سلامان وأيسال**.

ويؤلى ابن سينا فى إبداعه الأدبى، عناية خاصة للأسماء. وقد ذكرنا فيما  
سبق الدلالة الفلسفية لاسم **حى بن يقظان** ولاتفوتنا هنا دلالة اسم بلدته التى  
خرج - أو عرج- منها إلى رحلته العلوية؛ فهى **بَرْزَة** الموحية بـ **بروز** الوعى  
الإنسانى وتحقق أمره. وهو ما نراه أيضاً فى الأسماء التى وردت لإبداعات  
أخرى، ففى قصة **سلامان وأيسال** نرى بطله القصة، وهى المرأة المتأحجة  
بالشهوة ، المستمتة فى الدفاع عن معشوقها، تسمى **أيسال** وهو الاسم الموحى  
باليسالة والقتال ! أما المعشوق الذى أدمن صحبة **أيسال** ، حتى كاد فى آخر  
القصة أن يهلك معها فى البحر، فإنه **سلامان** الذى يسلم من الغرق ! ليدبر  
مملكة أبيه، ويخلفه من بعده على العرش .

وعلى مستوى البناء الدارمى، كان ابن سينا مبدعاً فى اختيار شكل  
الرحلة والبنية الدائرية لأعماله القصصية ، ففى **حى بن يقظان** يمتد الخط الروائى  
صاعداً ، مستديراً ، مع خروج الراوى من بلدته . وتكتمل الاستدارة مع  
السياحة العقلية برفقة **حى** لتعود بالراوى إلى نقطة البدء. بعد التعرف على  
النعمان/ النفس، والتحقق من سوء **الرفاق** الذين ابتدأت معهم الرحلة. وفى  
**رسالة الطير** يبدأ البناء الدرامى بخروج الراوى مع سرب طير، فيقع فى شباك،  
ثم يتخلص جزئياً من الشراك، لكنه تبقى حيالاً من الشبكة معلقة بأرجله، فيطير  
مع جماعة من الطيور ، حاظم كحاله ، فيطوفون فى الأرض حتى يدخلون قصر  
الملك - الذى يقع خلف الجبل- فيحظى بالنظر إليه .. ثم يعود الراوى /

الطائر إلى إخوانه ليخبرهم عن الملك : *الذى مهما حصلت قسى خاطرك جماً لا يمازجك قبج، وكماً لا يشوبه نقص، صادقته مستوفياً لديه*..<sup>(١)</sup> وهنا نرى الخط الدائري مرة أخرى، كما نلمحه في قصة سلامان وأيسال التي تبدأ برغبة ملك: *أن يكون له ولد من صلبه* ، من غير أن يلامس النساء! وتحقق ذلك بفضل تدبير أحكم حكماء المملكة؛ ويأتى الملك بأيسال لرعى ولده، فيتعلق الولد أيسال بها تعلقاً غريزياً شهوانياً، ويسعى الملك للفصل بينهما فيهربان - وراء البحر - فيقطع الملك الشهوة بينهما بتعلويد سحرية كان يحفظها، فيعودان مستغفرين ، فيأمر الملك بأن يتعلق سلامان بالجدار، وتعلق أيسال برجل سلامان ، فلما جاء الليل وهما على هذا الحال، ألقيا بأنفسهما فى البحر، ففرقت أيسال ونجا سلامان.. وعاد ، خالصاً من الحس ، كما كان فى ابتداء أمره : مخلوقاً من غير تلاشٍ حسي<sup>١</sup>.

والرموز التي يستخدمها ابن سينا، تكاد فى القصص الثلاث تدل على الدلالة نفسها.. ففي كل مرة ، هناك الملك وهو العقل الفعال، أو الصورة الإلهية الممكن إدراكها .. وهناك الجليل الدينورى الحسى التي يقطع خلفه قصر الملك.. وهناك البحر أو عالم الشهوات والقوى الإنسانية .

وأخيراً ، فلا يفرتنا الوقوف على استخدام ابن سينا ، البارع، للضمائر والمفردات فى إبداءه القصصى .. ففي *حى بن يقظان* يستخدم ضمير المتكلم حين يخاطب أصحابه، ثم يجعل من الراوى للتكلم، مخاطباً من *يَقِلْ حى بن يقظان*، ثم يتحدث الخطاب بين المخاطب والمخاطب ، ويكون الانفعال المساجي فى الخطاب، هو الدال على انتهاء القصة.. وفى رسالة الطير يتحدث الراوى

(١) ابن سينا: رسالة الطير، تحقيق مهتر (رسائل الشيخ الرئيس - أسرار الحكمة المشرقية، ليدن

بضمير المفرد، ثم يتلمج مع بقية الطور العابرين إلى خلف الجبل، فيصير المفرد ثم في صيغة الجمع، لكنه يعود في نهاية القصة إلى صيغة الأفراد : فاندخلنا قصره، فإذا نحن بصحن .. فلما عبرنا وضع لنا الحجاب .. حتى وصلنا إلى حجرة الملك..وعبرنا بين يديه عن قصتنا .. وهو ذا نحن في الطريق مع الرسول، ونحن انى متشبثون بهى ، يطلبون منى حكاية بهاء الملك بين أيديهم، وسأصفه لك وصفاً موجزاً وافرأ، فأقول: إنه للملك .. إلخ. فهل يدل ذلك، على أن الولى عند ابن سينا يبدأ فردياً ، ثم يكون الطريقى جماعياً، حتى إذا كانت المعرفة عاد الأمر فردياً كما بدأ ؟ أم يسعى ابن سينا لاستمماج القارئ معه في خضم القصة، ثم ينفرد عنه فى آخرها ، كما ابتدأها منفرداً ؟

أما فيما يتعلق بالمفردات، فقد كان ابن سينا مبتكراً لكثير من الصيغ والتعبيرات .. وأظنه أول من استخدم كلمة الثقافة بمعناها المعاصر، وهى الكلمة التى يُعتقد أنها لم تستخدم بهذا المفهوم إلا فى القرن الماضى، يقول ابن سينا فى وصف الأمة القرية من الملك، يعنى الواصلين إلى المعرفة الحقّة؛ إنهم : حُلُوا تحلية اللطيف فى السمائل والحسن، والثقافة فى الأنفان . كما كان الشيخ الرئيس بارعاً فى استخدامه تعبيرات مثل : طراوة العز .. تتطاول .. لمحة مقبولة .. استعماله سيئه .. متنقش من الطين .. إلخ .

\* \* \*

وبعد .. فقد راجحت قصة ابن سينا رواجاً كبيراً فى الثقافة العربية الإسلامية من بعده، كما أثارت أعلاماً آخرين، فتوقّف عندها تلميذه ابن زيلة ليضع على القصة شرحاً، كما شرحها تلميذ آخر له، هو أبو عبيد الجوزجاني .. ثم توقّف عندها السهورودى معارضاً ابن سينا فى صرفه معظم القصة للكلام عن العالم الأرضى دون الولوج إلى الإشارات الربانية .. وتوقّف عندها ابن

طفيل فتوسّع فى الكلام عن نشأة حىّ بن يقظان وزاد الأفكار تفصيلاً، وأضاف إليها نظرياته الخاصة.. ثم توقّف عندها ابن النفيس فلمح بشاقب بصيرته، أنّ ابن سينا جعل العقل يرتقى إلى الملكوت الأعلى دون هداية من شريعة ، وتلك دعوى خطيرة قال بها الصائبة المنكرون للنبوات .

وكتب السهروردى القصة وجعلها بعنوان الغربة الغريبة وكتبها ابن طفيل بعنوانها الأول حىّ بن يقظان أما ابن النفيس فقد كتبها بعنوان ملئ بالدلالة المخالفة لدلالة عنوان ابن سينا، فجعلها : فاضل بن لاطق .. ومع تلك الصياغات الثلاث للقصة ، نستكمل استكشاف عملية التواصل الزائى خلال الفصول الثلاثة التالية ، حيث نقرب من بقية المبدعين .



## الفصل الثانى

ابنُ طُفَيْل





هناك ثلاثة أسماء شهيرة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية بالأندلس ، ولا يمكن الكلام عن الفكر الفلسفى فى بلاد المغرب، ودون الوقوف طويلاً عند هؤلاء الفلاسفة الثلاثة : ابن باجة، ابن طفيل، ابن رشد.

وقد أوردنا الأسماء الثلاثة ، وفقاً للترتيب التاريخى، وهو أيضاً ترتيبُ حَقْلِهِم من الشهرة ! حيث أفلَّهم ابن باجة وأكثرهم شهرةً ابن رشد وأوسطهم ابن طفيل .. وهم جميعاً، يبدون كسلسلةٍ واحدة متصلة الحلقات. فقد تعاصروا، وتأثروا أوسطهم ابن طفيل بأولهم ابن باجة وطُورَ أفكاره ومنهجه ، ثم أثر بدوره فى آخرهم ابن رشد على النحو الذى سنورده بعد قليل.

أما ابن باجة فهو : أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ، المتوفى سنة ٥٣٣ هجرية. يُعرف بابن الصائغ، وبابن باجة . واللقب الثانى هو الأشهر، وهو لقبٌ - كما تراه - عجيب ! فهل هو اسم أمه غلب عليه، فاشتهر به؟ أم هو لقبٌ له، قتالٌ ، مشتق من : يَجُّ، يَجُّجٌ ، يَجَّجٌ .. فهو باجٌ وبجَّاجٌ وباجةٌ ؟ أم تراها كلمة بربرية أطلقت عليه أو على أحد آبائه ؟ .. لا نستطيع هنا أن نرجح أمراً، أو نُعجب إجابة محدَّدة . ولم يتعرَّض أحد المعاصرين له، أو للمؤرخين القدامى، أو الدراسين المحدثين؛ لهذه النقطة .. فلا علينا من اسمه ولقبه، ولننظر فى فكره وعلومه وأثره فى ابن طفيل .

أما من حيث الفكر والأدب والعلم، فقد كان ابن باجة شاعراً، رياضياً، طبيباً، موسيقياً. كما كان مشهوراً بين معاصريه، بل كان يُضرب به المثل فى الذكاء وآراء الأوائل والطب والموسيقى ودقائق الفلسفة. وتولَّى الوزارة فى

غرناطة، وذهب إلى فاس فاتهم بالإلحاد<sup>(١)</sup> .. وقد سُموا في قتلهم<sup>(٢)</sup> ومات ولم يصل سن الكهولة.

وأما من حيث مكانة ابن باجة عند ابن طفيل، فذلك ما يظهر في بداية قصة حي بن يقظان التي كتبها الأخير، إذ ينقل كلام ابن باجة، ويضبطه على حكمته، ويعني عليه أنه لم يتفرغ للحكمة، وأنه أنكر أحوال أهل الولاية ولذاتهم الروحية .. يقول ابن طفيل :

وقد عاب أبو بكر (ابن باجة) هذا الالتئاذ على القوم، وذكر أنه للقررة الخيالية، ووعده بأن يصف ما ينبغي أن يكون حال السعداء عند ذلك، يقول مفسر ميين؛ وينبغي أن يقال له ما هنا : لا تستحلّ طعام شيء لم تلمس، ولا تتخطّ رقاب الصديقين ! ولم يفعل الرجل (ابن باجة) شيئاً من ذلك، ولا وقى بهذه العيلة (الوعده) وقد يشبه أن منعه عن ذلك، ما ذكره من ضيق الوقت واشتغاله بالنزول إلى وفوران أو رأى أنه إن وصفت تلك الحال، اضطربه القول إلى أشياء فيها قدح عليه في سوره، وتكذيب لما أثبتته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له، وتصريف وجهه الخيل في اكتسابه !

ثم مزج ابن طفيل نقده لابن باجة، بتقدير خاص له .. فيقول ، بعد للموضع السابق بقليل :

ولم يكن فيهم (في الخلق) أثقب ذهناً ، ولا أصحّ نظراً، ولا أصدق رؤية، من أبي بكر ابن الصائغ (ابن باجة) غير أنه شغلته الدنيا، حتى احترمتها النية قبل ظهور عزرائل علمه، وبثّ خفايا حكمته؛ وأكثر ما يوجد له من

(١) كحالة : معجم المؤلفين (دار إحياء التراث العربي - بيروت) ٦٣/٣، ١٠٣/١٢.

(٢) النعمي : سر أعلام النبلاء (مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٥) ١٠٤/٢٠.

التأليف ، فإنما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها، ككتابه في النفس و تدبير المتوحد وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة؛ وأما كتبه الكاملة، فهي كتبٌ وحيدةٌ ورسائلٌ مختلصة، وقد صرح هو نفسه بذلك، وذكر أن المعنى المقصود برهانه في رسالة الاتصال ليس يعطيه ذلك القولُ عطاءً يبتأ إلا بعد عُشرٍ واستكراو شديد، وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع، على غير الطريق الأكمل، ولو اتسع له الوقتُ ، مال لتبديلها.. فهذا حالٌ ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ، ونحن لم نلق شخصه.

.. وبالإضافة إلى كتب ابن باجة، التي ذكرها ابن طفيل في الفقرة السابقة (وأشهرها : تدبير المتوحد) فقد وضع الرجل مجموعة من المؤلفات، أغلبها ، شروحٌ على أرسطو : شرحُ كتاب السماع الطبيعي . قول على (شرح) بعض كتاب الآثار العلوية . قول على (شرح) بعض كتاب الكون والفساد . قول على (شرح) بعض المقالات الأخيرة من كتاب الحيوان . كلام على (شرح) بعض كتاب النبات<sup>(١)</sup> .

ومع كثرة مؤلفات ابن باجة وشهرة كتابه تدبير المتوحد .. إلا أن ابن طفيل ، الذي لم يُعرف له غير كتاب وحيد هو حى بن يقظان اشتهر بكتابه هذا، أكثر من خلفه .. مع أن عديداً من المصادر تحدثت عن ابن باجة وفلسفته<sup>(٢)</sup> ، ولم ترد أخبارٌ بالقدر نفسه عن ابن طفيل.. بل اقتصررت ترجمته

(١) راجع القائمة التي كوردها ابن أبي أصيبعة لمؤلفات ابن باجة (عيون الأنباء ص ٥١٦) وانظر:

جمال الدين العلوي : مؤلفات ابن باجة (دار الثقافة - دار النشر المغربية ١٩٨٣)

(٢) انظر على سبيل المثال :

سور اعلام النبلاء للنهسي ٩٣/٢٠، عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة ص ٥١٥، وفيات الأعيان لابن خلكان ٤/ ٤٢٩، الوافي بالوفيات للصفدي ٢/ ٢٤٠، فتح الطيب للمقرئ =

فى معجم المؤلفين وهو الكتاب الضخم ذو الأجزاء ، الذى يورد الكثير من الأخبار والأكثر من مصادر المؤلف وتراجمه؛ على الآتى : محمد بن طفيل المغربى، حكيم، من آثاره : أسرار الحكمة، رسالة حى بن يقظان، رسالة الطبيعيات، رسالة فى النفس<sup>(١)</sup> .. وأورد صاحب المعجم مرجعاً وحيداً عن ابن طفيل ، هو كتاب إسماعيل باشا البغدادى: هدية العارفين إلى أسماء المصنفين (الذى لم يورد بدوره، إلا ما أورده معجم المؤلفين) وحتى تاريخ وفاة ابن طفيل، وهو سنة ٥٨١ هجرية - وهو تاريخ مشهور ، لأن الأمير أبى يعقوب حضر جنازته ١ - ورد فى معجم المؤلفين : سنة ٥٧٥ هجرية .. وهو خطأ واضح، وإن كان غير فادح.

ولحسن الحفظ، فلدينا ترجمة لابأس بها لابن طفيل، لم ينتبه إليها صاحب معجم المؤلفين وهى الترجمة الواردة فى كتاب عبد الواحد المراكشى المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ولسوف نردها بعد قليل ، التزاماً بما وعدنا به فى مقدمة الكتاب من إيراد أوفى الترجمات لمبدعينا الأربعة ، وهو ما فعلناه سابقاً مع ابن سينا والسهورردى .. لكننا قبل ذلك، نود الإلماح إلى الشخصية الثالثة من سلسلة فلاسفة الأندلس : ابن رشد .

---

= ١٧/٧، شذرات الذهب لابن العماد ١٠٣/٤ ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى ص ٤٠٦، ووضات الجنات فى أعيان العلماء والسادات للهواتسارى .. إلخ.  
وفى المراجع الحديثة:

الفلسفة الإسلامية فى المغرب لمجد غلاب ص ٢٧ ، تاريخ فلاسفة الإسلام للطنسى جمعة ص ٧٩، الأعلام للزركلى ٦/٨، تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ص ٢٣٩، تاريخ الأدب العربى (بالألمانية) لكارل بروكلمان ٨٣٠/١، ابن باجة والفلسفة المغربية لعمر فروخ .. إلخ.  
(١) كحالة : معجم المؤلفين ١٠٤/١٠.

هو الفيلسوف المدلل في كتابات معاصرينا، وهو قبل هذا الفقيه المالكي

وطبيب السلطان: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، المعروف بابن رشد الحفيد؛ تميزاً له عن جده (أبي الوليد ابن رشد) الذي كان أيضاً: فقيهاً، يحمل الكنية واللقب نفسهما.. وُلد سنة ٥٢٠ هجرية، وتوفي -شيخاً- سنة ٥٩٥ هجرية.

وللمعاصرين افتتانٌ بابن رشد، بل فتنةٌ وتهويلٌ وتدلليلٌ.. فهو عندهم : شهيدُ الفلسفة.. أعظمُ الفلاسفة وآخرهم في تاريخ الإسلام .. الطبيبُ العظيم .. العقلانيُّ المائلُ .. إلى آخر هذه الخرافات!

ولاشك في أن ابن رشد شخصية (مهمة) في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي ، لكنه لم يكن مجال شهيداً للفلسفة أو غير الفلسفة، فقد عاش في كنف الأمير أبي يعقوب، ومن بعده في كنف ولده الأمير أبي يوسف يعقوب المنصور.. فتولَّى قضاء قرطبة وصار طبيب السلطان، وكان له شأنٌ كبير بين معاصريه .

غير أن المنصور غضب عليه مرةً، لأنه كان يرفع معه التكاليف ويخاطبه بقوله اسمع يا أخي وهو ما كان السلطان يمتنع منه، حتى أنه استمع فيه إلى وشايات أعدائه، وكان الوقت آنذاك زمن حرب واقتال ولا مجال للمماحكات .. فأمر بنفى ابن رشد إلى بلدة أليسانة وهي بلدة هادئة قريبة من قرطبة، أغلب سكَّانها من اليهود الذين كانوا آنذاك يشتغلون بالعلم، كما أمر السلطان بإحراق كتبه -التي هي في معظمها شروحٌ على كتب أرسطو، وضعها ابن رشد بتكليفٍ سلطانيٍّ سابق - فأحرقت نسخٌ من هذه الكتب بقرطبة، في مشهدٍ مسرحيٍّ لا يعني أكثر من إظهار غضب المنصور على ابن رشد! إذ الجميع يعلم أن هذه الكتب نسخٌ أخرى لاحصر لها، وأنها ستبقى من بعدهم إلى زماننا

هذا، حيث تملأ روف مكتباتنا بنشراتها وتحقيقاتها وركام من الدراسات حولها.

ولم يكن ابن رشد، وحده، في هذه المحنة العارضة، وإنما انصب غضب المنصور وقتها، على جماعة من المفكرين والعلماء، منهم: القاضي أبو عبد الله الأصولي، الشاعر أبو العباس الحافظ، أبو جعفر النحبي، أبو الريح الكفيف، محمد بن إبراهيم.. وبعد سنة واحدة وعثمانية شهور، رضى السلطان على ابن رشد، وعاد الأخير إلى قرطبة ليتولّى منصبه السابق فيصير طبيب البلاط، حتى توفي، فتولّى بعده ابنه أبو محمد عبد الله المنصب نفسه.. ويقال: إن بعض أولاده الآخرين، لجئوا بعد وفاته إلى بلاط هونشاون (بألمانيا) وعاشوا هناك وكان أصعب ما مرّ على شهيد الفلسفة بحسب شهادته هو، التي رواها عنه الأنصاري (كاتب سيرته) هي، بالنص:

أعظم ما طرأ على في النكبة، أنى دخلتُ أنا وولدى عبد الله  
مسجداً بقرطبة، وقد حانت صلاة العصر، فثار لنا بعض  
سفلة العامة، فأخرجونا منه!

أما الزعم بأن ابن رشد هو أعظم الفلاسفة المسلمين وآخرهم، فما هو إلا تهويلٌ ومبالغة. فقد كان الرجل فيلسوفاً، كالأخرين. يسعى لتأكيد الصلة بين الدين والفلسفة، كالأخرين. ويبحث في بيان أهمية أعمال العقل في كل الأمور، كالأخرين. ويضع المؤلفات ويدبج الفتاوى ويتقد السابقين، كالأخرين.. وهو -بالقطع- ليس آخر الفلاسفة الإسلاميين، وإلا فأين سنضع نصير الدين الطوسي وأثير الدين الأبهري وأفضل الدين الخوئي وابن النفيس وعضد الدين الإيجي، وغيرهم، وكلهم من أهل القرن السابع الهجري (عاش ابن رشد وتوفي في القرن السادس الهجري) وأين سنضع اللاحقين عليهم من

أهل القرون التالية، أمثال صدر الدين الشيرازي وسعد الدين التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني .. وغيرهم، ناهيك عن فلاسفة الصوفية ، من أمثال ابن عربي وعبد الكريم الجيلي .. وغيرهما.

ولم يكن ابن رشد طبيباً عظيماً، وكتابه المتداول اليوم الكليات<sup>(١)</sup> هو محض كلام نظري تقليدي في الطب، لم يخرج عما كان سائداً من قبل ابن رشد .. فالكتاب لا يمثل فتحاً طبياً، ولا اعتمد عليه طبيب واحد، ممن جاءوا بعد ابن رشد ! ولقد أمضيت السنوات الطوال في دراسة تاريخ الطب العربي الإسلامي، وفهرست آلاف المخطوطات؛ ولم أجد إشارة واحدة لابن رشد عند كبار الأطباء اللاحقين عليه، ابتداءً من موفق الدين البغدادي وابن النفيس (القرن السابع الهجري) حتى داود الأنطاكي والقوصوني (القرن الحادي عشر الهجري) .. بل إلى يوم الناس هذا ! فهذا نصيبه من الطب، والرجل لم يزعم أنه طبيب عظيم، وإنما وجد معاصره ابن زهر يضع كتاباً في المعالجات ومداواة الأمراض والأمور الجزئية .. فأراد هو أن يستكملة بالكلام في الكليات. وكل من درس تاريخ العلوم ، يعرف أن الطب - وسائر العلوم - كان يتقدم عبر التاريخ الإنساني ، بالبحوث الجزئية وبالاكتشافات والمعالجات .. وليس بالكلام في الكليات.

وأخيراً ، فابن رشد ليس عقلانياً هائلاً كما يزعمون .. فهو، كسائر فلاسفة الإسلام، يحتفى بالعقل . غير أن بعض هؤلاء الفلاسفة، ومنهم أستاذه ابن طفيل، تجاوزوا البحث العقلي وقرنوه بالنور والإدراك فوق الحسي وهو ما لم يفعله ابن رشد .. وكلهم أهل علم وفلسفة وفضل، ولافضل لبعضهم على بعض بهذه العقلانية الموهومة .

---

(١) الكتاب لا يزال مخطوطاً .. ونشر الآب جورج قنوتاي، رسائل ابن رشد الطبية .

والرأى عندى، أن مبالغة معاصرنا فى أمر ابن رشد ، إنما هى عدوى أصابتهم لما وجدوا الغرب يحتفى بابن رشد - بسبب أثره اللاتينى وعناية الغربيين به - فراح أهلونا ، أو بعض أهلينا من الباحثين ، يسايرون الغربيين فى نظرتهم لابن رشد، نظراً لحضوره فى سياق الفكر الغربى، ابتداءً من توما الأكوينى، وانتهاءً ببريغيس .. فتابع هؤلاء الباحثون الغرب، حتى لو اقتضى ذلك منهم، إهدار السياق الحقيقى للفلسفة الإسلامية ، وتضييع الرؤية الواضحة لتاريخنا .

ونعود لابن طفيل، فنورد ترجمته الأوفى التى وضعها المراكشى .. وهى الترجمة التى سئثر أيضاً لابن رشد، ولولفاته ؛ يقول فى معرض حديثه المطوّل عن الأمر أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن<sup>(١)</sup>

\* \* \*

ولم يزل (أبو يعقوب) يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب، ويبحث عن العلماء، وعاصمة أهل علم النظر<sup>(٢)</sup> ، إلى أن اجتمع له منهم ما لم يجتمع للملك قبله ممن ملك المغرب.

وكان ممن صحبه من العلماء المتفنيين، أبو بكر محمد بن طفيل، أحد فلاسفة المسلمين ؛ كان متحققاً بجميع أجزاء الفلسفة. قرأ على جماعة من المتحققين بعلم الفلسفة، منهم أبو بكر بن الصائغ المعروف عندنا بابن باجة<sup>(٣)</sup>، وغيره؛ ورأيت لأبى بكر<sup>(٤)</sup> هذا تصانيف فى أنواع الفلسفة من الطبيعيات

(١) عبد الواحد المراكشى : المصعب فى تلخيص أعيان المغرب، نشرة: محمد سعيد الريان، محمد العربى العلمى (مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٤٩) ص ٢٣٩ وما بعدها.

(٢) يقصد : الفلاسفة .

(٣) ها هنا خطأ وقع فيه المراكشى. فقد ذكر ابن طفيل أنه لم يلتق بابن باجة .. لهذا لا يقال إنه

(قرأ على) فهى تقييد اللقاء والتلقى المباشر، وإنما قد يقال (قرأ) فحسب !

(٤) يقصد : ابن طفيل .



والإلهيات وغير ذلك؛ فمن رسائله الطبيعيات، رسالة سماها رسالة حتى ين  
يقظان غرضه فيها، بيان مبدأ النوع الإنسانى على مذهبهم؛ وهى رسالة لطيفة  
الجزم<sup>(١)</sup> كبيرة الفائدة فى ذلك الفن؛ ومن تصانيفه فى الإلهيات رسالة فى  
النفس رأيتها بخطه، رحمه الله.

وكان قد صرف عنايته فى آخر عمره إلى العلم الإلهى، وتبذ ما سواه.  
وكان حريصاً على الجمع بين الحكمة والشرعة<sup>(٢)</sup>، مُعظماً لأمر النبوات،  
ظاهراً وباطناً. هذا مع اتساع فى العلوم الإسلامية؛ وبلغنى أنه كان يأخذ  
الجامكية<sup>(٣)</sup> مع عدة أصناف من الخدمة<sup>(٤)</sup>، من الأطباء والمهندسين والكتّاب  
والشعراء والرماة والأجناد، إلى غير هؤلاء من الطوائف.. وكان يقول: لو نفق  
عليهم علم الموسيقى لأنفقته عندهم.

وكان أمر المؤمنين أبهر يعقوب، شديد الشغف به، والحب له. بلغنى أنه  
كان يقيم فى القصر عنده أياماً، ليلاً ونهاراً، لا يظهر. وكان أبى بكر هذا، أحد  
حسنات الدهر فى ذاته وأدواته.. أنشأنى ابنه يحيى بمدينة هراكش سنة ٦٠٣  
من شعر أبيه رحمه الله:

أَلَمْتُ وَلَقَدْ نَامَ الْمَشِيخُ وَهُوَ مَا

وَأَشْرَتْ إِلَى وَادَى الْقَيْقَى مِنَ الْحِمَى

وَجَرَتْ عَلَى تَرْبِ الْأَصْصِرِ ذَيْلُهَا

فَمَا زَالَ ذَاكَ التَّرْبُ نَهْباً مَفْسُماً

---

(١) يقصد صفوة المحم.

(٢) وهو المنهج نفسه الذى سبى عليه ابن رشد فى مؤلفاته، خاصة فتواه الشهيرة: فصل المقال

ليما بين الحكمة والشرعة من الاتصال.

(٣) هى الراتب الذى يصرفه السلطان للعلماء.

(٤) هم العاملون فى البلاد وفى وظائف الدولة.

تَنَاولَةُ أَيْدِي التَّجَارِ أَطِيمَةً

وَيَعْمَلُهُ الدَّارِيُّ<sup>(١)</sup> أَيْانَ يَمَّمَا

وَمَا زَاتِ أَنْ لَا ظِلَامَ بَيْنَهُمَا

وَأَنْ سُرَاهَا فِيهِ لَنْ يَكْتُمَا

نَضَّتْ عَذَابَاتِ الرِّيطِ عَنْ خُرِّ وَجْهِهَا

فَلَأَبَدَتْ مُحْيَا يُنْذِرُشُ التَّوَسُّمَا

فَكَانَ تَجَلُّيْهَا حِجَابَ جَمَالِهَا

كَشَفَسِ الضُّحَى يَعْشَى بِهَا الطَّرْفُ كُلَّمَا

وَلَا التَّيْمَا بَعْدَ طُغُولِ تَهَاوُجِ

وَقَدْ كَادَ حَبْلُ الْوُدِّ أَنْ يَتَصَرَّمَا

جَلَّتْ عَنْ تَنَائِيهَا وَأَوْضَعُ بَارِقِ

فَلَمْ أَذْرِ مَنْ شَنَّ الدُّجْنَ مِنْهُمَا

وَسَاعَدَنِ جَفْنُ الْقَمَامِ عَلَى الْبُكََا

فَلَمْ أَذْرِ دَفْعاً أَيْنَا كَانَ أَشْجَمَا

فَقَالَتْ وَقَدْ رَقَّ الْحَبِيثُ وَأَنْصَرَتْ

فَرَايِنَ أَحْوَالٍ إِذْ عَنْ<sup>(٢)</sup> الْكُتَمَا:

نَشَلْتُكَ لَا يُلْهَبُ بَكَ الشُّرُقُ مَلْهَبَا

يَهْوُونَ صَغْباً أَوْ يُرْخَصْنَ مَائِمَا

فَأَمْسَكْتُ لَا مُسْتَغْنِياً عَنْ نَوَالِهَا

وَلَكِنْ رَأَيْتُ الصَّبِيرَ أَوَّلَى وَأَكْرَمَا<sup>(٣)</sup>

(١) في النشرة : الداروي .. وهي غو ذات معنى، فالقصور: الذي ينزروا التمتع أو غيره بالمنزلة

(٢) في النشرة : أذهن.

(٣) الآيات من بحر الطويل ومن الممكن أن تحمل دلالتها على ظواهر اللفظ، كما يمكن فهمها

وفقاً للنظرة الصورية للتحليلات الإلمية.

ومن شعره في الزهد، رحمه الله ، ما قرأ على ابنه، من خطه ، في التاريخ

المذكور :

يَا بَاكِيا مُرَقَّةَ الْأَحْبَابِ عَنْ شَحَطِ

هَلْ يَكْبِتُ لِرَاقِ السُّوْحِ الْبَدَنِ

سَوْفَ تَرْقُدُ فِي طِينٍ إِلَى أَجَلِ

فَأَحْزَنْ غُلُومًا وَخَلَى الطَّيْنَ لِلْكَفَنِ

يَاهُكُ مَا أَتَرَقًا مِنْ بَعْدِ مَا احْتَقَا

أَطْنَهَا هُلَّةٌ كَانَتْ عَلَى دَعْنِ

إِنْ لَمْ يَكُنْ لِي رِضَى اللَّهِ اجْتِمَاعُهُمَا

فِيهَا صَفْقَةٌ تَمُتُ عَلَى قَبْرِ<sup>(١)</sup>

وانشدني بعض أصحابنا من الكتاب له .. رحمه الله :

مَا كُلُّ مَنْ شَمَّ نَالَ رَالِحَةً

لِلنَّاسِ فِي ذَاتِ تَبَائِنٍ عَجَبُ

قَوْمٌ لَهُمْ لِكْرَةٌ تَجُولُ بِهِمْ

تَيْنَ الْمَعَالِي ، أَوْلَيْكَ الْعُجْبُ

وَلِرَقَّةٍ فِي الْقُشُورِ<sup>(٢)</sup> قَدْ وَقَفُوا

وَلَيْسَ يَدْرُونَ كَبُّ مَا طَلَبُوا

لَا غَايَةَ تَنْجَلِي لِنَاظِرِهِمْ

مِنْهُ وَلَا يَنْقُصِي لِمِمَّ أَرْبُ

لَا يَتَعَلَّى أَمْرُو جَبَّةً

قَدْ قَسَمْتُ فِي الطَّيْفَةِ الرَّبُّ

(١) الأبيات من بحر البسيط وهي تفوح بعطر قصيدة ابن سينا الشهيرة العينية في النفس.

(٢) القشر واللب ، من مصطلحات الصرفية .. فالقشر هو الظاهر ، واللب : الباطن والحقائق.

ولم يزل أبو بكر هذا، يَجْلِبُ إليه<sup>(١)</sup> العلماء من جميع الأقطار، ويتبهم عليهم، ويحضه على إكرامهم والتتويه بهم. وهو الذى تبهم على أبى الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، فمن حيث قد عرفوه، وثبه قدره عندهم.

أخبرنى تلميذه الفقيه الأستاذ أبو بكر بُنْتُود بن يحيى القرطبى قال: سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة: لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب، وجلسته هو وأبو بكر بن طفيل، ليس معهما غيرهما؛ فآخذ أبو بكر يُثنى علىّ ويذكر بيتى وسلفى، ويضُم بفضلِهِ إلى ذلك أشياء لا يُلْفِها قَدْرى؛ فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين، بعد أن سألتى عن اسمى واسم أبى ونسبى، أن قال لى: ما رأيهم فى السماء -يعنى الفلاسفة- القديمة هى أم حادثة؟ فأدركنى الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة، ولم أكن أدرى ما قرّر معه ابن طفيل؛ ففهم أمير المؤمنين منى الرُوع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل، وجعل يتكلم على المسألة التى سألتى عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويُورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم. فرايتُ منه غزارة حفظ، لم أظنها فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن، المتفرغين له... ولم يزل ييسُطنى حتى تكلمت، فعرف ما عندى من ذلك؛ فلما انصرفت، أمر لى بمال، وخيلعة سنية، ومركب.

وأخبرنى تلميذه المتقدم الذكر، عنه، قال: استدعانى أبو بكر ابن طفيل يوماً، فقال لى: سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلتي عبارة أرسطوطاليس، أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه، ويقول: لو وقع هذه الكتب من يُلْخصها ويُقرب أغراضها، بعد أن يفهمها فهماً جيداً، لقرب ما خلها على الناس فإن كان فيك فضلٌ لئلك فافعل، وإنى لأرجو أن تقى

(١) يقصد: لى أبى يعقوب.

به؛ لما أعلمه من حُرْدَةِ ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزعك إلى الصناعة؛ وما  
يَمْنَعُنِي من ذلك إلا ما تَعَلَّمَهُ من كُفْرٍ سُنِّي، واشتغالي بالخدمة ، وصَرْفِ عَنَائِي  
إلى ما هو أهمُّ عندي منه <sup>(١)</sup> .. قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على  
تلخيص ما لخصته من كتب الحكميم أرسطوطاليس.

وقد رأيت أنا لأبى الوليد هذا ، تلخيص كتب الحكميم <sup>(٢)</sup>، فى جزء  
واحد، فى نحو من مائة وخمسين ورقة، ترجمه بـ كتاب الجوامع لخص فيه  
كتاب الحكميم المعروف بسمع الكيان <sup>(٣)</sup>، وكتاب السماء والعالم ورسالة الكون  
والفساد وكتاب الآثار العلوية وكتاب الحرس والمحسوس .. ثم لخصها بعد  
ذلك، وشرح أغراضها فى كتاب مبسوط فى أربعة أجزاء.

وفى الجملة ، لم يكن فى بنى عبد المؤمن فيمن تقلّم منهم وتأخر، تلك  
بالحقيقة غير أبى يعقوب هذا .

\* \* \*

و لم يحفظ لنا الزمان، من مؤلفات ابن طفيل؛ إلا أثر وحيد، هو حى بن  
يقظان .. تلك الرواية الفلسفية / الصوفية البديعة، التى كان لها حضورها  
الكبير فى الأدب والفن، وهو الحضور الذى تتبّعه -بدأب شديد- فاروق سعد  
فى معرض التمهيد لنشرته المحققة من الرواية، حيث استعرض أثرها فى الثقافة

---

(١) يُفهم من العبارة ، أن ابن طفيل كان آنذاك يفضل حياة التصوف على الاشتغال بكتب  
أرسطو .. فتدبر .

(٢) يقصد : أرسطو .

(٣) السماع الطبعي .

الإسلامية عند السهروردي وعبد الرحمن جامي، وفي الثقافة الغربية غير ترجماتها الكثيرة إلى اللغات الأوروبية، ومن ثم ، تجلياتها لدى جماعة الكويكرز وفي قصة النقادة لجراسيان، وروينسون كروزو لدانييل ديفو، وكتاب الأدغال لكبلنج، وطوزان لإدجار بوروز.. وغير ذلك من الأعمال الأدبية والفنية<sup>(١)</sup>..  
 متيحاً إلى القول : لا بد أن نلفت النظر إلى ضرورة إعداد دراسة مقارنة بين الحكمة والمشرقية والتصوف في قصة **حي بن يقظان** وبين الفلسفة الهندية، والأورانيشاد، والبهايفاد، والجيتا، والبوذية ، واليوجا، والطاوية.. إلخ<sup>(٢)</sup>.

وقد توقّف كثيرون من نقاد الأدب، عند الأثر المباشر لرواية ابن طفيل في رواية دانييل ديفو الشهيرة : روبنسون كروزو .. ويكاد الكلُّ يُجمع على أن دانييل ديفو قد استقى روايته - مباشرةً - عن ابن طفيل ! وأوفى الدراسات التي عاجلت هذه النقطة، هي الرسالة الجامعية التي أنجزها حسن محمود عباس ونشرها بعنوان : **حي بن يقظان وروبنسون كروزو، دراسة مقارنة**.

تبدأ هذه الدراسة ، الشيقة، بسؤال مباشر في مقدمتها ، صورته : **إن أقصى ما ترجموه هذه الدراسة ، هو أن تسهم في الإجابة عن سؤالٍ كثير تردده، وطال به الأمد ، وهو : هل كان لقصة حي بن يقظان تأثير في رواية روبنسون كروزو<sup>(٣)</sup> ؟**

---

(١) فاروق سعد : **حي بن يقظان (دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٠)** ص ٣٣ وما بعدها.

(٢) للمرجع السابق ، ص ٨٦.

(٣) حسن محمود عباس : **حي بن يقظان وروبنسون كروزو (المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٨٣)** ص ٧.

وبعد تناول تفصيلي لسيرة ابن طقيل وروايته وترجماتها إلى الإنجليزية  
وبقية اللغات الأوروبية -تمهيداً لإثبات الصلة - وسيرة دانييل ديفو وروايته  
وبقية أعماله .. يقطع الباحث بالتطابق بين الروايتين ، فيقول ما نصه:

إن قصتي حتى بن يقظان وروبنسون كروزو، هما عملاقان فنيان  
روائيان، من حيث أن كلاهما يبدأ بسرد قصة تصور أحداثاً معينة  
تنبع من عقل القاص ومن رغبته في أن يشرك الآخرين معه في  
أفكاره ومشاعره. وكل من هاتين القصتين تروى حكاية فيها  
أحداث مرتبة بحسب أولويتها زمنياً ، تترك القارئ في لفحة لمتابعة  
أحداثها. وغرابة للوضع صفة أساسية مشتركة بين القصتين،  
فكلاهما تروى قصة العزلة، وتجربة العيش المنفرد بعيداً عن حياة  
الاجتماع الإنساني ، وقد أتخذت الجزيرة المعزولة مسرحاً للأحداث  
فيهما معاً. وكلاهما قصة من قصص الشخصيات، على الرغم من  
أن الفكر هو العنصر السائد فيهما.. وفي شخصية كل من البطليين،  
جوانب من شخصية المؤلفين ، حتى أنه يمكننا أن نعلمهما سيرتين  
ذاتيتين، ولا يجاوز الصواب إلا قليلاً<sup>(١)</sup> .

.. ثم ينتهي الباحث من دراسته ، إلى خاتمة يقول فيها بشكل تقريري

حاسم:

ذهبت هذه الدراسة إلى القول بتأثر دانييل ديفو بقصة حتى بن يقظان  
التي تُرجمت إلى اللغة اللاتينية مرة ، وإلى اللغة الإنجليزية ثلاث  
مرات، ولم تكن سوق الكتب لتخطو منها، وذلك كله كان خلال

---

(١) للرجع السابق، ص ٢٤٦، ٢٤٧.

حياة ديفو . وتأييداً لما ذهبنا إليه من القول بالتأثر ، وقفنا وقفة ثنائية عند كل وجه من أوجه الشبه كما بدأ لنا (١) .

والرأى عندنا فى هذه القضية ، أن التشابه شئ يختلف عن التأثير والتأثر .. وقد رصد الباحث بحق ، تشابهات عديدة بين الروائين ، وأبان عن إمكانية اطلاع دانييل ديفو على نص ابن طفيل الروائى ، مشيراً إلى أن ديفو : فترسدة فائقة على إخفاء مصادره التى يستقى منها مادة أعماله الروائية .

لكنه يمكن ، فى المقابل من ذلك ، سرد العديد من وجوه الاختلاف بين الروائين وبين الرواين ، سواء على مستوى الشكل الروائى ، أو المضمون ، أو السيرة الذاتية للمؤلفين .. والأهم من ذلك كله -عندنا- إدراك أن المشابهة أمر وارد فى الكثير من النصوص فى تاريخ الإنسانية ، ولكن كل نص منها ، إنما يظهر للوجود وفقاً لبنية معرفية خاصة ، من خلالها -فقط- يكتسب النص خصوصيته ويكتمى بالدلالات . وهناك ، بالقطع ، تشابهاً ممتداً بين النصوص المختلفة فى الآداب الإنسانية كلها . وهو محض تشابه يغرى بالقول بالتأثير والتأثر ، لكنه يعجز عن الإجابة على السؤال البسيط : ماهر ، إذن ، النص الأصيل ؟ بعبارة أخرى ، قد نقول أن دانييل ديفو - وغيره - تأثر بابن طفيل .. وابن طفيل تأثر بابن سينا .. وابن سينا تأثر بالفلاسفة الإسكندرانيين ! فمن الذى تأثر به الفلاسفة الإسكندرانيون ؟

إن كل نص يطفر إلى الوجود ، إنما يطفر مشتبكاً بعالم لاحدود له من العلاقات والتشابهات القائمة داخل الثقافة التى أنتجته .. ومن دون مراعاة لهذه الحقيقة ، سوف تظل الأبواق الاستشراقية تقول : ليست هناك فلسفة إسلامية ،

---

(١) للمرجع السابق ، ص ٢٤٩ .



وانما هي الفلسفة اليونانية ظهرت مرة أخرى عند المسلمين .. وليس هناك فكر إسلامي، وإنما هو رجوع وترجيح لفكر اليونان .. إلخ . فعود أبواقنا قائلة : الحضارة العربية الإسلامية هي أصل الحضارة الأوروبية .. إن ذاتي تأثر بأبي العلاء .. وديفو تأثر بابن طفيل .. وديكارت بالغاليلي .. إلخ . وبمسمى الأمر: سجالاً بين أبواق !

وعلى سبيل المثال ، وبخصوص ابن طفيل بشكل خاص .. تسأله: هل يمكن فصل حي بن يقظان كما أبدعها الرجل، عن عالم المعرفة السائلة في عصره، خاصة التصوف ؟ إن كل محاولة لرؤية نص ابن طفيل ، بعيداً عن التصوف؛ هي محاولة عمياء تهدر السياق الخاص للنص، فتعجز عن رؤيته بشكل تام .

والمجبب أن بعضهم قطع بانقطاع صلة الرواية بالتصوف ! وهو ما يؤكد د. محمد عاطف العراقي في كتاب له، بعنوان (المتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل) وهو عنوان ملتبس ! إذ الكتاب يدور حول حي بن يقظان فقط، وليس لأى عمل آخر لابن طفيل، إذ فقدت بقية أعماله وانعدمت في المصادر أخباره ! فكان الأولى بالعنوان أن يكون المتافيزيقا في: حي بن يقظان كما كان الأصوب وضع كلمة التصوف مكان كلمة متافيزيقا<sup>(١)</sup> ! غير أن المؤلف يرفض

---

(١) متافيزيقا كلمة يونانية، استخدمها أرسطو. وهي تتكون من ميتا بمعنى وراء .. أو بعد .. وفيزيقا بمعنى : الطبيعة. وكان أرسطو يرتب كتبه، بحيث تبدأ بالكتب المنطقية، ثم الرياضيات، ثم الطبيعة.. وكانت هناك كتب بعد أو وراء كتب الطبيعة، وهي التي يتحدث فيها عن الحرك الأول لله وحركة الكون من حوله بفعل المشق والانجذاب إليه، فكان يُشار إلى هذه الكتب بـمتافيزيقا، أى: ما بعد الطبيعة أو : ما وراء الطبيعة.. وقد ترجمها العرب بكلمة : الإلهيات. غير أن بعض معاصرينا، شديد الإعجاب باللفظة اليونانية ووقعها (الساحس) فلا يستخدم كلمة إلهيات !

أصلاً أن يكون لابن طفيل شأن بالتصوف ، فيقول : إن كتابات ابن طفيل  
 لا تسمح لنا بتأويل اتجاهه على أنه يُعَدُّ اتجاهًا صوفيًا ، وكثيراً ما نجد ألفاظاً  
 ومصطلحات يستخدمها الفلاسفة والصوفية ، مثل لفظة العلم ولفظة اليقين ،  
 ولكن المعنى غير المعنى والأساس غير الأساس والهدف غير الهدف ، والعبارة  
 ليست باللفظة أو المصطلح ، ولكن العبارة بما يفهمه الفيلسوف أو المتصوف من  
 هذه اللفظة أو ذلك المصطلح ، اعتقد أن تاريخ الفلسفة وتاريخ التصوف يقدمان  
 لنا دليلاً على ما نقول به ، وأكثر من دليل ، ويجب ألا ننسى نقد ابن طفيل  
 لاتجاه الغزالي الصوفي ، كما فعل ابن باجة من قبله ، وكما فعل ابن رشد من  
 بعده ، وهذا إن دلنا على شيء ، فإنما يدلنا على أن هؤلاء الفلاسفة (ابن باجة  
 وابن طفيل وابن رشد) والذين يمثلون تاريخ الفلسفة في المغرب ، قد عبروا عن  
 آرائهم من خلال منظور يُعَدُّ فيما نرى منظوراً عقلياً<sup>(١)</sup> ..

ثم يقول مؤلف الكتاب في موضع آخر ، أثناء شرحه لمفهوم الاتصال عند  
 ابن باجة وابن طفيل :

لا بد أن نضع في الاعتبار أن هذا لا يعني أن ابن باجة من أصحاب  
 التصوف ، إن هذا الاتصال لا يعني أكثر من الصعود من الجزئي إلى الكلي ومن  
 المحسوس إلى المعقول ، والواقع أننا نجد فلاسفة الأندلس يعيدون عن الاتجاه نحو  
 التصوف ، حتى لو كان تصوفاً عقلياً ، وهذا القول من جانبنا يعد فيما يبدو لنا  
 منطقياً على ابن باجة وابن طفيل وابن رشد أيضاً ، إذ أنهم فلاسفة الأندلس ،  
 فمن خلال ما كتب ابن باجة وخاصة رسالته في الاتصال ، وما كتبه ابن طفيل  
 أيضاً ، لا نجد أنهما يتجهان نحو التصوف ، أما بالنسبة لابن رشد ، فإننا لا نجد

(١) د. محمد عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل (دار المعارف - سلسلة العقل  
 والتوحيد ، الكتاب الرابع، الطبعة الأولى ١٩٧٩) ص ٢٢ .. والفقرة نفسها ، مكررة في  
 ص ٢٠١ من الكتاب نفسه !

فيلسوفاً نقد الطريق الصوفي أكثر مما نجده عند ابن رشد، إذ أنه يعد علوماً للرداء  
للتصوف، وإذا وجدنا أن ابن رشد يذكر الاتصال فإنه لا يعنى به أكثر من  
الصعود من المحسوس إلى العقول<sup>(١)</sup>.

ثم يختم كتابه ، بقوله : وبذلك، ينزل الإطار الذى تحرك فيه هؤلاء  
الأقطاب (ابن باجة وابن طفيل وابن رشد) إطاراً عقلياً ، والدائرة التى عبروا من  
داخلها إلى آرائهم، دائرة عقلية<sup>(٢)</sup>.

وقد اهتممتُ هنا بإيراد تلك الأقوال بنصها، تمهيداً لنقدها، لجملة أسباب  
.. أولها أنها أقوال صارت اليوم مشتهرة مع كثرة ترديدتها، وثانيها أنها توطر  
فلاسفة الأندلس الثلاثة فى إطار واحد ! وهو ما يتصل مباشرة بعملية التوصل  
الترائى التى نعى بها فى دراستنا هذه .. وثالثها أنها مدحشة بالنسبة لى، نظراً  
لقدرتها الفائقة على القطع والبت واليقينية (وهذا عندى عجيب) .. وأخيراً،  
لأنها تشوش الرؤية الواضحة لنص ابن طفيل !

أما قوله (إن كتابات ابن طفيل) فهو قول تنقصه الدقة، لأننا لانعرف  
كتابات لابن طفيل ، وإنما هى قصة واحدة اسمها : حى بن يقظان .. وأما قوله  
(لا تسمح لنا بتأويل اتجاهه على أنه بعد اتجاه صوفياً) فهو قول تنقصه المنهجية،  
إذ قصة ابن طفيل ليست بحاجة للتأويل كى تلحق بركب التصوف .. وأما قوله  
(كثيراً ما نجد ألفاظاً ومصطلحات يستخدمها الفلاسفة والصوفية .. إلخ) فهو  
قول ينقصه التحرير، فهناك ألفاظ مشاع بين كافة الاتجاهات، وهناك  
مصطلحات تخص كل فريق؛ وقد استخدم ابن طفيل مصطلحات الصوفية  
تجديداً كما سيأتى بيانه .. وأما قوله (ويجب ألا ننسى نقد ابن طفيل لاتجاه

(١) المرجع السابق، ص ٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠١.

الغزالي الصوفي) فهو قول ينقصه القياس الصائب، لأن نقد ابن طفيل للإمام الغزالي لا يعنى بالضرورة أن ابن طفيل ليس صوفياً؛ فقد انتقد ابن سبعين الإمام الغزالي، فهل ابن سبعين غير صوفي؟ وانتقد ابن عربي الصوفية السابقين عليه في كتاب التجليات فهل أخرجه ذلك من إطار التصوف؟ وكتب أبو عبد الرحمن السلمى، كتاباً بعنوان غلطات الصوفية فهل يلغى ذلك صوفية السلمى؟ وغير ذلك من الأمثلة، كثير.. وأما قوله (من خلال منظور يعد فيما نرى منظوراً عقلياً.. إطاراً عقلياً.. دائرة عقلية) فهي أقوال تنقصها قراءة قصة ابن طفيل ذاتها، ولترك لابن طفيل الرد على ذلك. فحين وصل ابن طفيل ببطل قصة حتى إلى أعماق التصوف، حيث الرؤى والمشاهدات.. قال ما نصه:

وكانى بمن يقف على هذا الموضع، من الخفافيش الذين تظلم الشمس فى أعينهم، يتحرك فى سلسلة جنونه، ويقول: لقد أفرطت فى تدقيقك، حتى إنك قد اخلعت عن غريزة العقلاء، وأطرحت حكم العقول، فإن من أحكام العقل، أن الشئ إما واحد وإما كثير. فليتد فى غلوائه، وليكف عن غرب لسانه، وليتهم نفسه، وليعتبر بالعالم المحسوس الخميس الذى هو بين أطباقه، بنحو ما اعتبر به حتى بن يقظان.. وأما قوله حتى اخلعت عن غريزة العقلاء وأطرحت حكم العقول فنحن نسلم له بذلك، ونتركه مع عقله وعقلاته، فإن العقل الذى يعنيه هو وأمثاله، إنما هو القوة الناطقة التى تصفح أشخاص الموجدات المحسوسة وتتقص منها المعنى الكلى، والعقلاء الذين يعنيه هم الذين ينظرون بهذا النظر، والتمط الذى كلامنا فيه، فرق هذا كله / فليسد عنه سمعه، من لا يعرف سوى المحسوسات وكمياتها، وليرجع إلى فريقه الذين **يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ** <sup>(١)</sup> فإن كنت

(١) سورة الروم، الآية السابعة.

الفاظنا من المعاني، على ما حرت العادة بها في تحميلها إياه، فنحن نزيلك شيئاً  
 بما شامده حتى بن يقظان في مقام الصلح الذي تقدم ذكره، فنقول إنه بعد  
 الاستفراق المحض، والفناء التام، وحقيقة الوصول، شاهد .. إلخ. وبقول :  
 استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر، ثم وجدنا منه الآن هذا السلوك ..  
 إلخ . هكذا تحدث ابن طفيل !

ولقد تحدث ابن طفيل طيلة النصف الثاني من الرواية ، بمحدث الصوفية؛  
 واستخدم مصطلحاتهم التي لا يستعملها الفلاسفة التقليديين، فوجد عنده:  
 التلويع ، الإشارة ، للمقام ، الاستفراق ، الفناء، الوصول (وليس: الاتصال)  
 المشاهدة.. وقد وردت هذه الإصطلاحات الصوفية في فقره واحدة من نص  
 ابن طفيل، فما بالك ببقية الكتاب ؟ وما بالك بنقده لابن باجة لأنه لم يسلك  
 سلوك الزهاد ليحظى بالحكمة الحقة، إذ شغلته الدنيا حتى احترقته الدنيا قبل  
 ظهور خزان علمه، وبثّ خفايا حكمته وما بالك بتقدير ابن طفيل لمرحلة  
 الإمام الغزالي الصوفية، وهي المرحلة التي لم يكتبها الغزالي .. وقد كان ابن  
 طفيل ينتقد (كتب) الغزالي ، لأنها (مضطربة) وتعبر عن مراحل الأولى - ما  
 قبل التصرف - وهو يشير إلى أن كتب الغزالي الصوفية (المضنون بها ) لم تصل  
 إليه، لكنه -أي ابن طفيل- يؤكد، ما نصه : ولا شك عندنا في أن الشيخ أبى  
 حامد<sup>(١)</sup>، ممن سعد السعادة القصوى، ووصل<sup>(٢)</sup> تلك المواصل الشريفة،  
 المقدسة، لكن كتبه المضنون بها ، المشتملة على علم الكاشفة، لم تصل إلينا .  
 وبعد.. فما دمتا نعني بعملية التواصل الغزالي، فلا بد من تبيان أمر  
 التواصل بين الفلاسفة والصوفية في الأندلس؛ وهو ما تلخص رؤيتنا له ، في

(١) أبو حامد .. هو الإمام الغزالي ، ولكن يبدو أن بعضهم لم يدرك ذلك !

(٢) لم يقل ابن طفيل : واتصل ! .. فتعبر بذلك وتبين الفرق بين الوصول والاتصال.

## التصوير الأثري :

ظهر التصوف في المشرق الإسلامي، نظراً لأن الظروف الموضوعية لظهوره ، كانت قد توفرت هناك - قبيل أن تتوَقَّر في المغرب - ونظراً لأن المشرق أقدم عهداً في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية .. ثم بدأت رياح التصوف، ونسائمه، تهبُّ على بلاد المغرب، فوصل التصوف إلى هناك، واشتد عوده، أواخر القرن الرابع الهجري، كما وصل إحياء علوم الدين وكان مؤلفه (الغزالي) يسعى للسفر إلى المغرب الإسلامي ليصحب يوسف بن تاشفين غير أن الأخير مات، يوم كان الغزالي في الإسكندرية يستعد للإبحار إليه، فرجع الإمام الغزالي، واتجه إلى المشرق.. لكن فكر الغزالي سوف يُحدث صداه عند بعض المغاربة، من أمثال ابن حزم الصوفي.

وكانت الأندلس متاحة لأوروبا ، قريبة من منابع الفلسفة اليونانية -التي انتقلها الغزالي، فانتقده ابن رشد<sup>(١)</sup> - لكنه شيئاً فشيئاً ، بدأ الاتجاه الفكري العام، ينتقل في الأندلس من الفلسفة اليونانية (في صورتها الإسلامية : المشائية) إلى التصوف في صورته الإسلامية المميزة. وقد استلزم هذا الانتقال زمناً ، واستغرق سلسلة من الجهود والمحاولات، فوقف ابن باجة على أعتاب التصوف، ولمُح إليه من بعيد في تدمير المتوحد ثم استكماله ابن طفيل في حي بن يقظان وسعى للانتقال من العالم المشائي الظاهري إلى عالم التصوف العميق، وهو العالم الذي يلوح في آياته الشعرية التي أوردناها فيما سبق . ثم كان ابن رشد انتكاسةً في هذه المسيرة، إذ تقهقر إلى التراث اليوناني مرةً أخرى بشروحه على أرسطو، ولم يتخذ خطوة للأمام نحو التصوف، خاصةً مع عكوفه الشخصي على أبواب السلاطين هناك ، وانشغاله بالمسائل الدنيوية البعيدة عن الطريق الصوفي.

---

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة .. ابن رشد : تهافت التهافت.

لكن الطريق الصوفي كان يشق مجراه بقوة في الأندلس والمغرب، على امتداد القرون الثلاثة الممتدة من الرابع حتى السابع الهجري، وقد تألفت هناك إبان تلك الفترة، أسماء لامعة توالى سطوعها وتزايد، خلال تلك المنظومة من أعلام الرجال ، من أمثال : ابن مَسْرَّة (المتوفى ٣١٩ هجرية) ابن العريف، صاحب محاسن المجالس (٥٣٦ هجرية) ابن قَسِيٍّ ، صاحب خَلْع النعلين (٥٣٦ هجرية) .. ابن بَرَّجَان .. ابن مشيش .. أبو مدين الفوت .. إلخ.

وفي موازاة هذا التيار الصوفي ، القوى، كان التيار الفلسفي المشائي يسير الهريئا، في الأندلس بخاصة، ويتجه شيئا فشيئا نحو التصوف .. ثم التقى التياران، عقب وفاة ابن رشد ! غير أن التقاءهما، كان بعد تقارب متنام .. في حياة ابن رشد ، وهو ما يتجلى لنا في شخصيات مثل ابن عويى الذى عاصر، والتقى في الأندلس ، بابن رشد .

وقد كان لقاءهما اقترانا فلكيا بين عالمين .. عالم الفلسفة اليونانية الآلفة التى يمثلها ابن رشد ، وعالم التصوف الهازغ ، الممتد في شخص ابن عربى، الذى سوف يُطلق عليه الصوفية بعد ذلك، فى مشرق العالم الإسلامى، لقب : الشيخ الأكبر .

وبقص علينا الشيخ الأكبر فى فتوحاته<sup>(١)</sup> قصة هذا اللقاء بأسلوبه الشرى البديع ، فيقول ما نصه :

ولقد دخلتُ يوماً بقرطبة، على قاضيتها أبى الوليد بن رشد؛ وكان يرغب فى لقائى كما سمع وبلغه ما فتح الله به علىّ فى خلوتى؛ فكان يظهر التّعجب مما سمع . فبعثنى والدى إليه فى حاجة، قصداً منه، حتى يجتمع بى، فإنه كان من

---

(١) ابن عربى: الفتوحات المكية ، تحقيق د. عثمان يحيى (المطبعة المصرية العامة للكتاب) السفر الثانى ص ٣٧٢، ٣٧٣.

أصلقائه. وأنا صبي ما بقل وجهي ، ولا طرّ شاربي . فعندما دخلت عليه، قام من مكانه إلى ، حبة وإعظماً، فعانقني ، وقال لي: نَعَمْ ! قلت له : نَعَمْ ! فرد برحمة بي نفهمي عنه. ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له : لا ! فانقبض، وتغيّر لونه، وشك فيما عنده. وقال لي : كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي: هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له : نعم، لا ! وبين نعم ولا ، تطير الأرواح من موادّها، والأعناق من أجسادها .. فباصر لونه، وأخذ الإفكيل، وقعد يحرق، وعرف ما أشرت إليه ..

وطلب بعد ذلك من أبي ، الاجتماع بنا، ليعرض ما عنده علينا: هل هو يوافق أو يخالف ؟ فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي. فشكر الله تعالى، الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً ، وخرج مثل هذا الخروج، من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة. وقال : هذه حالة أليتناها، وما رأينا لها أرباباً، فالحمد لله الذي أنا في زمان، فيه واحدة من أربابها، الفاتحين مغالقي أربابها ! والحمد لله الذي خصني برويته !

ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية . فأقيم لي -رحمة الله<sup>(١)</sup> في الواقعة في صورة<sup>(٢)</sup> ، ضرب بيني وبينه فيها حجاب رقيق، أنظر إليه منه، ولا يبصرني ولا يعرف مكانى، وقد شغل بنفسه عني .. فقلت إنه غير مراد، فيما نحن عليه ! فما اجتمعت به حتى كَرَج<sup>(٣)</sup> ، وذلك سنة خمس وتسعين وخمس مائة، بمدينة مراكش ونقل إلى قوطبة وبها قبره. ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الداربة، جعلت تواليقه تعادله من الجانب الآخر. وأنا واقف ، ومعى الفقيه

(١) يقصد : ابن رشد.

(٢) يقصد : في رؤية .

(٣) يقصد : توفي.



الأديب أبو الحسن محمد بن حُجَّير ، كاتب السيد أبي سعيد، وصاحبي أبو الحكم عمرو بن السَّراج ، الناسخ. فالتفت أبو الحكم إلينا ، وقال: ألا تنظرون إلى مَنْ يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه ؟ هذا الإمام، وهذه أعماله يعنى تواليفه. فقال له ابن حُجَّير : يا ولدى ، نَقِمَ ما نظرت ! لأفُضُّ فوقك ! فكَبَّتها عندى موعظةً وتذكرة. رحم الله جميعهم ! وما بقى من تلك الجماعة الآن غمري . وقلنا في ذلك :

هَذَا الْإِمَامُ وَهَلِيهِ أَهْمَالُهُ      يَأْتِيَتْ شِغْرِي هَلْ أَتَتْ أَهْمَالُهُ ؟

\* \* \*

ويتوفى ابن رشد، ويُدفن في محفل عظيم .. ويتقل ابن عربى إلى المشرق الإسلامى، ليصير بعد حين شيخ الصوفية الأكبر .. لكن مسيرة التصوف - والخلاص التدريجى من آثار الفلسفة اليونانية - ظَلَّتْ ممتدة في الأندلس، لتصل إلى أوج الصوفية وأعماقها ، مع محمد بن عبد الحق بن سبعين (المتوفى ٦٦٩ هجرية) الذى كان صوفياً عارماً، وعلامةً في تاريخ الفكر الإسلامى بالأندلس، ومحنةً نهائيةً استقر عندها التصوف، طارحاً ثوب الفلسفة اليونانية. وذلك ما يبدو لنا من كتابه البديع الكلام على المسائل الصقلية وهو كتابٌ له قصة ذات دلالة فيما نتحدث فيه من عملية التوصل القرائى ووقائع القصة كالتالى :

كان الإمبراطور فرديريك الثانى حاكم صقلية، شغوفاً بالفكر والتفلسف .. فأرسل مجموعة من الأسئلة للعلماء المسلمين فى المشرق العربى، أملاً أن يحاورهم وينظرهم ويختبر ثقاتتهم .. فلم يرد عليه أحد ! عاد الإمبراطور، فأرسل الأسئلة إلى الأندلس والمغرب العربى. فأجابه عليها ابن سبعين بكتابه الذى ذكرنا عنوانه، وكانت الإجابة كالتالى : فى البداية ، أفهمُ ابنُ سبعين الإمبراطورَ أنه لم يعرف كيف يسأل ! فالإمبراطور يريد أن يسأل عن

موضوعات فى الفلسفة الأرسطية ، فالواجب عليه - كما يخبره ابن سبعين - أن يضع الأسئلة على النحو التالى .. وصاغ ابن سبعين الأسئلة للإمبراطور . ثم أخبره بأنه ينتظر إجابة معينة، وهى الآتى.. وضع ابن سبعين الإجابة التى توقّعها الإمبراطور. ثم أخبره أن هذا، هو الكلام الذى كان ينتظره هو ، لكنه ليس الحق! وأعاد الإجابة، بما يوجه الفكر الصوفى عند ابن سبعين .. وأخذ يشرح له القضايا وفقاً للمفهوم الصوفى الإسلامى، وأخبره أن علماء المشرق لم يستجيبوا لأسئلته، لأنهم استصغروها ! وعاهده ألا يخبر أحداً أن ابن سبعين أحاب على تلك الأسئلة، وإلا استصغروه ، وسقط من أعين مريديه.. وفى النهاية، يدعو ابن سبعين الأمپاطور للخروج من ترهات الفلسفة الأرسطية، ويأتى ليعلم إسلامه، ويعرف طريق الصوفية، فيخرج بذلك من الباطل إلى الحق! وأعجب الإمبراطور بكتاب ابن سبعين .. وأرسل إليه بهدايا، لكن ابن سبعين رفض قبولها، وردّها.

ومن بعد ابن سبعين ، سكن التصوف فى الأندلس والمغرب .. ورفرفت من هناك أعلام الولاية : الششرى ، أبو الحسن الشاذلى، أبو العباس المرسى.. وغيرهم، إلى يومنا هذا ! وتبدّدت الفلسفة اليونانية، وأهملت شروح ابن رشد. وهنا ، لابد من الإشارة إلى أن هذه المسيرة الفكرية، لا تعنى اختفاء الفلسفة من المحيط الفكرى للعرب والمسلمين، سواء فى المشرق أو المغرب.. وإنما التى اختفت ، هى الفلسفة اليونانية التى انتقدتها الغزالى، لأنها لم تكن موافقة لطبيعة التكرين الفكرى والحضارى للعرب والمسلمين. وقد صرّح الغزالى فى تهافت الفلاسفة بأنه لا ينتقد الفلسفة من حيث هى، وإنما هو يبيّن تهافت الآراء الأرسطية المشائية ويبيّن القتالين بها من المسلمين - من دون أن يذكر أسماءهم - إلى أنهم قالوا بثلاث قضايا، يُعد القتال بها كافراً من الزاوية

الإسلامية! وهى: القول بقدوم العالم ، القول بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات، القول بالمعاد للنفوس وإتكار الحشر الجسماني .. هذا بالإضافة إلى سبع عشرة مسألة، يصور المقاتل بها ، من الزاوية الإسلامية : خطأ.

أما الفلسفة من حيث هى، وباعتبارها الأصلية : محبة الحكمة ، النظرة العميقة للوجود، الرؤية الكلية.. الخ ، فقد ظلت تنضج فى ديار الإسلام على نحو مختلف، فظهرت ممتزجة بالتصوف وعلم الكلام عن ابن عربى والسهروردي، وتجلت فى مباحث المنطق عند أئمة الدين الأبهري وعضد الدين الإيجي، وغيرهم من المناطق المسلمون الذين خرجوا عن نظرية القياس الأرسطى وتوسعوا فى بحث القضايا المرجحات .. كما كان للفكر الفلسفى اشراقاً فى صياغة علم الكلام المتأخر عند الفخر الرازى وناصر الدين البيضاء والسعد التفتازانى.

\* \* \*

من هنا نعود لقضية التأثير والتأثر التى ذكرناها آنفاً ، لنؤكد أن نص ابن طفيل لا يمكن فصله عن كل هذه السياقات المعرفية التى ألحنا إليها .. بينما ينتمى نص دانيل ديفو إلى ثقافة أخرى وسياقات أخرى . وعلى هذا، فالواجب علينا : إعادة النظر فى هذا الرد الميكانيكى للنصوص، والقطع بأن لاحقها متأثر بالسابق (وهو أمر ، كنت أعقله من قبل !)

ومن هنا، أيضاً، نعود لقصة حى بن يقظان لابن طفيل، أو بالأحرى رواية ابن طفيل البدعية، التى ورد عنوانها فى الأصول للخطوبة، على النحو التالى:

رسالة حى بن يقظان فى أسرار الحكمة المشرقية، استخلصها

من دُرر جواهر ألفاظ الرئيس أبى على بن سينا، الإمام الفيلسوف

## الكاملُ العارفُ أبو بكر ابن طفيل .

ابن طفيل ، إذن - يتواصل - داخل ثقافته - مع تراثه السابق المتمثل في ابن سينا، فهو يحافظ على العنوان نفسه ، ويشير إلى قصته مُشيداً بما يسمى درر جواهر الألفاظ التي كتبها الشيخ الرئيس . ومع ذلك، فقد اختلفت قصة حَيُّ بن يقظان بين ابن سينا وابن طفيل ، على نحو ما سنعرض له فيما بعد.

.. تبدأ حَيُّ بن يقظان عند ابن طفيل بالإشارة إلى أصل حَيُّ وهو الأمر الذي لم يتوقف عنده ابن سينا -ولا السهروردي من بعده - ويرد ابن طفيل في ذلك رأيين :

الرأى الأول .. يقرر أن حَيُّ بن يقظان تَخَلَّق ذاتياً داخل مغارة في جزيرة هندية تحت خط الإستواء .. والرأى الآخر، يقرر أن حَيُّ كان ابن أخت ملك عظيم، وكان يمنعها من الرجال ! فعشقت قريباً لها اسمه يقظان فحملت منه . ولما خافت انتضاح الأمر وغضب الملك، ألقت بطفلها في البحر، بعدما وضعت في تابوت .. وهو الأمر الذي يذكرنا بقصة موسى عليه السلام .

ولم يرجح ابن طفيل أحد الرأيين ، وإنما اكتفى بعرضهما كاحتمالين .. ثم راح يعد ذلك يسرد كيف شَبَّ حَيُّ في جزيرة نائية، بعدما رعتة ظليمة كانت ترضعه، حتى شَبَّ معها وكأنها أمه.

ويبدأ التحول الدرامي في قصة ابن طفيل حين تموت الظليمة، ويحزن عليها حَيُّ حزناً شديداً وينشغل بأمور موتها.. وهنا تبدأ الفلسفة (كان سقراط يقول: الفلسفة انشغال بالموت) فترى حَيُّ وهو يفحص جسد الظليمة لاكتشاف علة موتها ، ثم يفحص أجسام الحيوانات الأخرى، ويقوم بتشريحها حياً وميتة، كى يكشف سير الحياة وسبب الموت .. فإدَّى به ذلك إلى ولوج عالم الروح وإلى

الجزلان يبصره فى الموجودات من حوله؛ ليكشف عنها جميعاً الله ويورد الأدلة العقلية على وجوده تعالى .

ثم يقول ابن طفيل : وما زال حَتَّى يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص فى مشاهدة الحق، حتى تَأْتَى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض.. وتلاشى كل ذلك، واضمحل، وصار هباءً منثوراً ، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود .. وبذلك ، يكون ابن طفيل قد دخل ببطل القصة إلى دائرة التصوف .

ومن خلال تصوير ابن طفيل لسياحات حَتَّى وجولانه بفكره فى الأرض والسماء والصفات الإلهية، راح يسرد أفكاره وتأملاته هو، على لسان حَتَّى فعرض للعديد من القضايا التى كانت تشغل العقول آنذاك، كقضية الصلة بين الفلسفة والدين.. وهى القضية التى عرضها ابن طفيل فى الجزء الأخير من القصة. وهو الجزء الذى أدخل فيه تعديلات روائية، لم ترد عند ابن سينا. وملخص هذا الجزء الأخير :

كانت هناك جزيرة قريية من الجزيرة التى يعيش فيها حَتَّى الذى كان قد ارتقى بفكره، وصار عابداً زاهداً.. وهذه الجزيرة القريية عامرة بالسكان، ومن أهلها رجلان من أهل الفضل، الأول اسمه أبسال وكان ميالاً للزهد والتصرف، والآخر اسمه سلامان وكان فقيهاً فى الدين، ميالاً إلى الاختلاط بالناس (سلامان وأبسال ، عنوان قصة لابن سينا تختلف عن هذه ) ورغب أبسال فى الانفراد بنفسه للعبادة، فارتحل إلى الجزيرة التى يعيش فيها حَتَّى وهناك التقيا وتفاعما، بعد جملة مواقف درامية، صوّرها ابن طفيل ببراعة الأدباء القصّاصين.

وتعارف حَتَّى و أبسال وحكى كلٌ منهما للآخر قصته، وتطابق مآكان

حَيُّ قد وصل إليه بعقله من حقائق الكون والألوهية، مع ماعرفه أبسال بطريق  
الشرعية السماوية .. بعبارة أخرى : وافق المعقول المنقول (لابن تيمية كتاب  
عنوانه: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ! ولابن رشد فتوى شهيرة،  
عنوانها : فصل المقال فيما بين الشرعية والحكمة من الاتصال)

ورصف أبسال تفاصيل الفرائض والعبادات، فتلقأها حَيُّ بكل التزام،  
وأخذ نفسه بها. لكنه تعجب من إباحة الشرعية للأموال، وإقرارها توسع الناس  
فى المآكل ، وهو ماكان حَيُّ يرى فيه اشتغالا عن الحق بالباطل .. كما أبهى  
دهشته من تشعب أمور الزكاة والربا والميراث، وغيرها من تفاصيل الشرعية؛  
لأنه لم يكن يدرك ما عليه الناس من بلاءٍ ونقصٍ وسوء رأى . وصار حَيُّ  
شيخاً - بالمفهوم الصوفى - لأبسال ، ثم لأتباعه . ولما ذهب حَيُّ مع أبسال  
إلى الجزيرة الأهلة بالسكان، ورأى أحوال الناس ، وأدرك أن الشرعة إنما جاءت  
لتنظيم حياة الجماعة ، وعلاج ماعليه عامة الخلق من تعلق دنوى .. عرف حَيُّ  
آنذاك أن أكثر الناس بمنزلة الحيران غير الناطق ، ولذا جاءت هداية الرسل  
ووردت الشرعية . أما طريق الولاية والوصول ، فهو أمر يختلف عن أحكام  
الشرعية الظاهرة.

وأخيراً ، ودع حَيُّ أهل الجزيرة، وصحبه أبسال إلى جزيرته الأولى  
ليتفرغا للعبادة، وبقي سلامان بين أهله يعظهم، ويوضح لهم الأمور الشرعية..  
وهكذا صار حَيُّ رمزاً للفتوة السليمة، وكان أبسال رمزاً للتزوع الصوفى، أما  
سلامان فهو يرمز إلى الفقه الشرعى الذى لا يستغنى عنه العوام .. وهنا نلاحظ،  
مرة أخرى؛ التشابه بين لفظتى أبسال والبسالة ، وبين لفظتى سلامان والسلامة!

\* \* \*

ومن الظلم لرواية ابن طفيل ، أن تقتصر على النظر إليها باعتبارها (كتاباً) في الفلسفة أو التصوف.. فلو كان الرجل أراد ذلك، لوضع أفكاره في كتاب أو رسالة ! لكنه، عامداً ، اختار شكلاً إبداعياً.. وصاغ خطابه في نص أدبي.

لذلك ، فلا بد من النظر إلى نص ابن طفيل من الزاوية الإبداعية .. شريطة ألا نخشعه في التصنيفات الأدبية المعاصرة (قصة - قصة قصيرة - رواية - رواية قصيرة - قصة طويلة) فهي محض تقسيمات حديثة، سبقها بقرون نص ابن طفيل... ومن هنا، أرى تناول إبداع ابن طفيل، في خصوصيته. وهو التناول الذي يكشف عن أمرين، وحدث من الواجب الإلماح إليهما.

الأمر الأول ، يتعلق بالبنية السردية في نص ابن طفيل، حيث امتازت عملية السرد بتحويلات مفاجئة وعارمة. فابن طفيل يبدأ بمخاطبة الأخ الكريم الذي سألّه عن حي بن يقظان ثم لا يلبث أن يترك السائل، ويتحول بالسياق بعيداً عن (الروائية) فيتشعب بثوب الكلام النظري ، فيذكر للمذاهب والآراء الفلسفية السابقة على المؤلف، وفجأة ، يعود للحكاية مورداً الخبيرين اللذين وردا في نشأة حي ويغوص بعد ذلك في الرواية .. فنرى صوت الراوي، يتدمج مع صوت البطل حي فيتحول السرد إلى نوع من الكلام النفسي، الشبيه بتيار الوعي في الأدب المعاصر . وفجأة ، تعترض الخيط الروائي ، مقتحمات في شكل آية قرآنية أو حديث شريف، لا يلبث بعدها الخيط الروائي في الاتصال مرة أخرى، وبعد حين .. يتوقف السرد الحكائي، فيظهر ابن طفيل مخاطباً القارئ ، بل يجعل القارئ مخاطبه ، ويرد عليه.. ثم يعود سيرته الأولى، حتى يلتفت، فجأة، إلى قارئ معترض على الحكاية، فيتجاذب معه ويحيب على اعتراضاته، ولا يلبث أن يعود للحكاية عن حي قمتزج الأصوات ما بين الراوي والبطل، وما بين الراوي وأبسال .. ثم يتفرد الراوي ويتحول في آخر الرواية

بخطابه إلى القارئ، الذى يُشعرنا ابن طفيل بوجوده طيلة الرواية ! وهذا النمط من السرد ، من شأنه أن يحدث التوتر الدائم فى النص ، بحيث يضمن المؤلف مشاركة القارئ، بل يجعل هذا القارئ (الإنسان) هو البطل الحقيقى، بافتراض الأثر الناجم عنده، والمتوَلَّد بداخله، عند قراءة الرواية .

والأمر الآخر ، يتعلق بالفضاءات الروائية .. فابن طفيل يتحرك أولاً فى فضاء التاريخ الفكرى والفلسفى فى الأندلس، فيستحضر السابقين عليه، ويناقشهم. ثم يقرن هذا الفضاء -شبه المستقل- بفضاءٍ روائىٍّ خالص، يحكى بلسان الراوى عن العالم الخارجى للبطل حى ويلحق به فضاء العالم الداخلى فى اختلاجات نفس حى بن يقظان وتأملاته .. ثم لا يلبث أن يستشرف فضاءً جديداً هو العالم الصاخب الذى جاء منه أبسال، ولا يزال يعيش فيه سلامان.. وقد تداخلت هذه الفضاءات الروائية فى عديد من المواضيع بالرواية، لتعطى مساحة إبداعية أوسع ، يستطيع ابن طفيل من خلالها أن يصوغ حكاية حى بن يقظان التى هى ، بعينها، حكاية الوعي الإنسانى عبر مسيرة تطوره وارتقاءه.

ومن الزاوية الفنية نلمح ارتباطاً بين الشكل الروائى لنص ابن طفيل، والأسلوب الزخرفى فى فن الرقش والتعشيق والمنمنمات .. فكلاهما يعتمد على نظم وحدات صغرى فى تكوين متناغم ، يتم فيه إدراك الوحدة الصغرى فى خصوصيتها ، ثم إدراكها على نحو آخر فى تناغمها مع بقية الوحدات المكوِّنة للمنظومة الإبداعية فى تكاملها. ففي رواية ابن طفيل تلبو المقتحمات السردية، والفضاءات الروائية ، والآيات القرآنية؛ ذات دلالةٍ وعصورية فى انفرادها ، وذات دلالةٍ وعصوريةٍ أخرى فى انتظامها داخل الإطار الروائى .. تماماً، كما تلبو الوحدات الهندسية المربعة والمثلثة فى الشكل الزخرفى الذى أبدعه الفنان المسلم عبر العصور، منطلقاً من تزيين المصحف الشريف، إلى آفاق



عمارة المساجد والبنائيات. وهو ما يملو أيضاً فى المنمنمات الفارسية، واللوحات التى أبدعها بهزاد وغيره من الرسامين، حين نرى وحدات صغرى متناثرة على اللوحة، لكل وحدة منها استقلالها من جهة، ولها من جهة أخرى ارتباطها ببقية الوحدات المكونة لهذه اللوحة، من صور لأشخاص، ومناظر طبيعية، وبنائيات .. إلخ .

وهذا الاشتراك بين أمورٍ قد تبدو للوهلة الأولى ، متباعدة .. هو الذى يعطى فى النهاية ، ملامح تلك الروح العربية الإسلامية ، التى تجلّت فى فنون الأدب والتصوير والعمارة. وهى الملامح التى ظهرت ، مبكراً ، فى طريقة كتابة المصحف، وفى قصائد الشعر.. فالمصحفُ آياتٌ متصلةٌ منفصلةٌ .. والقصيدةُ آياتٌ منفصلةٌ متصلةٌ !

وإذا أمعنا النظر ، أكثر ، فسوف نجد أن هذه الروح وهذا الاتصال والانفصال ، لا يتجلى فى تلك المظاهر كلها فحسب، وإنما يتجلى أيضاً فى النظرة الإسلامية للإنسانية ذاتها . فالإنسان ، كيانٌ قائم بذاته.. لكن الله، كما تقول الآيات : علقكم من نفسٍ واحدة ! فتدبر .

وإذا كان ابن طفيل قد أسس فى حى بن يقظان نصّه الخاص .. غير أنه - لاحالة - كان يتواصل مع ثقافته وتراثه المتمثل فى إبداع ابن سينا . لكن نصيهما اختلفا فى الآتى :

### أولاً

إن قصة حى عند ابن طفيل، أطول وأكثر تفصيلاً منها عند ابن سينا.. فهى أقرب إلى الرواية ، بمفهومها المعاصر ، منها إلى القصة القصيرة.

## ثانياً

لم يلجأ ابن طفيل إلى ذلك الأسلوب الرمزي الدقيق الذي نراه عند ابن سينا، فهو يكثر من السرد الحكائي في (روايته) في حين يعتمد ابن سينا في (قصته) على الإيجاز الموحى.

## ثالثاً

أفاض ابن طفيل في شرح أفكاره العامة من خلال صفحات حيّ بينما اكتفى ابن سينا بالإشارة إلى مسائل معينة. فإذا كانت قصة حي بن يقظان عند ابن سينا، تبرز جانباً دقيقاً من فكره الفلسفي .. فإن القصة كما كتبها ابن طفيل تعبر عن مجمل فلسفته وتصوفه .

## الفصل الثالث

# شَيْخُ الْإِسْرَاقِ



هو شهاب الدين السهرورديّ (أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أسيرك،  
المقتول سنة ٥٨٧ هجرية) الصوفي المتفلسف، صاحب المدرسة التي عُرفت  
بالإشراقية، نسبةً إلى المذهب الإشراقي الذي وضع السهرورديّ ملامحه في  
كتابه الشهير *حكمة الإشراق* وفي كتبه الأخرى مثل : *التلويحات العرشية* ،  
*المشارع والمطارحات* .. وفي رسائل الصوفية مثل : *أصوات أجنحة جبرائيل* ،  
كلمات ذوقية ونكات شوقية .. وفي بعض أشعاره<sup>(١)</sup> .

والسهرورديّ نسبةً إلى بلدة سَهْرُورْد التي يُنسب إليها طائفة من مشاهير  
الإسلام، وكانت تقع في نطاق زَنْجَان وهي ناحية من نواحي عراق العجم<sup>(٢)</sup> .  
أما تسميته *المقتول* أو *الشهيد* فهي ترجع إلى نهايته للوسفة؛ إذ أثار  
السهرورديّ حفيظة الفقهاء ضده ، بعد مناظرة ظهر عليهم فيها بمدينة حلب ..  
تقول المصادر التاريخية<sup>(٣)</sup> إنهم نسبوه إلى التشيع ، وكانت أيامها درلة صلاح  
الدين الأيوبي، فسألوه سؤالاً محرّجاً، لا يمكن أن يجيب شخص عليه إلا أدين !  
قالوا له : هل يستطيع الله أن يرسل نبياً بعد محمد ﷺ ؟ فيأذا قال إن الله تعالى  
لا يستطيع ذلك، قالوا إنه كافر لأنه يحقّ قلرة الله ! وإذا قال إن الله يستطيع ،  
قالوا - أيضاً - إنه كافر ، لأن محمداً ﷺ آخر الأنبياء .. وحاول السهرورديّ

---

(١) بختصر السهرورديّ شاعراً راجع الفصل الثاني . كتبناه في أشعاره وأخباره ضمن كتابنا  
*شعراء الصوفية المجهولون (دار الجليل - بيروت ١٩٩٦) ص ٢١ وما بعدها* .

(٢) ياقوت الحمويّ : *معجم البلدان* ٢/٢٨٩ .

(٣) راجع ترجمات السهرورديّ في : *عيون الأنبياء* ، *وفيات الأعيان* ، *معجم الأدباء* سير أعلام النبلاء  
.. *شذرات الذهب* .. وانظر ترجمته التي سنوردّها بعد قليل .

أن يجيب إجابة دبلوماسية ، فقال : ليس لقلوبه تعالى حَدٌّ ! فاستنتج هؤلاء الفقهاء من ذلك ، أنه يقول بإمكان إرسال نبيٍّ بعد خاتم المرسلين .. وأفتوا بقتله ، فقتل بقلعة حلب !

وإذا كانت ترجمة ابن سينا في عيون الأبناء هي أوفى ترجمات الشيخ الرئيس. فإن أوفى ترجمة لشيخ الإشراق، هي التي أودعها تلميذه -غير المباشر- شمس الدين الشهرزوري في كتابه نزهة الأرواح وروضة الأفراح المعروف بتاريخ الحكماء .. وقد نُشر هذا الكتاب نشرتين، كتبهما نشرةً رديفة ! الأولى بتحقيق د. عبد الكريم أبو شويرب<sup>(١)</sup>، والأخرى بتحقيق جماعة أُشرف عليهم وقُدِّمَ لتحقيقهم أستاذنا الدكتور محمد علي أبو ريان<sup>(٢)</sup> . ولسوف نورد الترجمة هنا، مع إصلاح أخطاء النشرتين<sup>(٣)</sup> ، والتعليق على النص بما يوجبه من التحقيق.

\* \* \*

الحَكِيمُ الرَّبَّانِيُّ الْمُعَظَّمُ، والفيلسوفُ المُكْرَّمُ، العالمُ العاملُ، الفاضلُ الكاملُ،  
شهابُ المَلَقِ والحقِّ والدينِ، المُطَّلِعُ على الأسرارِ الإلهيةِ، والراقي إلى العوالمِ  
النُّورِيَّةِ أبو الفتحِ مُحَمَّدُ بْنُ السَّهْرَزُورِيِّ رَوْحُ اللَّهِ تعالى رَمَسَهُ، وَقَلَسَ نَفْسَهُ  
وَحَيْدَ الْأَعْصَارِ، وَغَرِيذَ الْبُهِمِ، جَمَعَ بَيْنَ الْحَكْمَتَيْنِ؛ أَحَبَّيى الْمَوْقِفِ وَالْبَحْثِ<sup>(٤)</sup>.

---

(١) صدر عن جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، ليبيا ١٩٨٨.

(٢) صدر عن المركز القومي للتراث والمخطوطات ، جامعة الإسكندرية ١٩٩٤.

(٣) أشرنا إلى بعض هذه الأخطاء في الخامس ، وفضضنا النظر عن بعضها الآخر.. مثل أخطاء الضبط والإعلام والترقيم والتعريض . أما بخصوص الشهرزوري نفسه، مؤرخاً ومفهماً، فيمكن الرجوع إلى مقالنا المنشور بمجلة عالم الكتاب (عدد ٢٨ ديسمبر ١٩٩٠)

(٤) في نشرة أبي شويرب: والحسيّة (مضبوطة هكذا) وهو خطأ ناجم عن عدم الإحاطة بأفكار السهروردي؛ فقد كرّر شيخ الإشراق في كثير من مؤلفاته، أن الحكماء نوعان : نوع بلغ الغاية في البحث ونوع بلغ الغاية في التأمّل والذوق .. فإذا جمع إنسان بين الإثنين، كان عند -

أما النورية .. فيشهد له بالتبريز فيها، كلٌّ من سلك سبيل الله عزَّ وجلَّ،  
وراضَ نفسهً بالأفكار المتوالية والجاهدات المتتالية، رافضاً عن نفسه التشاغل  
بالعالم الظلماني، طالباً بهِمَّتِه العالية مشاهدة العالم الروحاني؛ فإذا استقرَّ قراره،  
وتَهَنَّك بالسرِّ الحثيث إلى معانيهِ المُجَرَّدات أَسْتَأْرَه، حتى ظفرَ معرفة نفسه،  
ونظر بعقله إلى ربِّه، ثم وقف بعد هذا على كلامه؛ فيعلم حينئذٍ أنه كان في  
المكاشفات الربَّانية آيةً، والمشاهدات الروحانية نهايةً .. لا يعرف غَوْرَه إلاَّ  
الأقلون، ولا ينال شَأْوَه إلاَّ الراضون.

وأما الحكمة البهية، فإنه أحكم بُيانها وشيّد أركانها، وعبر عن المعاني  
الصحيحة اللطيفة، بالعبارات الرشيدة الوجيهة، وأتقنها إتقاناً لا غاية وراءه<sup>(١)</sup>، لا  
سِماً في الكتاب المعروف بالمشارع والمطارحات، فإنه استوفى فيه بحوث  
المتقدمين والمتأخرين، ونقض فيه أصول ملهَب المُشاكين، وشيّد فيه معتد  
الحكماء الأقدمين .. وأكثر تلك البحوث والناقضات والأسئلة والإيرادات<sup>(٢)</sup>،  
من تصرفات ذهنه ومكتون علمه، وذلك يدلُّك على قوته في الفن البهسي  
والعلم الرسمي.

واعلم أنَّ فهم كلامه، ومعرفة أسرارهِ، مُشكِّلٌ جداً على<sup>(٣)</sup> مَنْ لا يسلك  
طريقته ولا يتبع خُلقَه وعاداته. لأنه بنى حكمته، على أصولٍ كُشِفِيَّةٍ وعُلُومٍ

---

- السهروردي، هو: الحكيم المتأله .. وهو الإمام القائم بالحجة، الذي لا يُخلو العالم - قط - من  
شخص مثله؛ وللحكماء المتألهين عند السهروردي، سلسلة عالمية تضم أفراداً من الحضارات  
للتعاقب، منهم: زردشت، جاساب (فارسي) فيثاغورث، أفلاطون (اليوناني) .. وهو يضع  
نفسه في هذه السلسلة؛ راجع تفصيل ذلك في كتابنا الفكر الصوفي.

(١) في النشئين: وراجها.

(٢) في نشرة أبي شورب: الإرادات والمراد، جمع إيراد .. لا إرادة؛ وهو ما كان يورده  
السهروردي من ملاحظات ومقتطفات.

(٣) الكلمة ساقطة من نشرة أبي شورب.

فوقية، فمن لم يُحكّم أصوله، لا يعرف فروعه . ومن لم يتجرّد عن الدنيا والآخرة، لم يذق .. وبالجملة، معرفة كلامه، وحل كتبه ومرموزاته، مُتوقّفت على معرفة النفس؛ وأكثر العلماء والحكماء ، لا خسر لهم بها إلا في التّوادر، يأتي في كل دهرٍ واحد.

ولقد سافرت كثيراً، وتَفَحَّصْتُ عن هذا النّبأ العظيم عظيمًا، فلم أجد من عنده خبرٌ عن النفس، فضلاً عمّا فوقها من العوالم<sup>(١)</sup> المُجرّدة . ولأجل هذا، لما عجزوا عن فهم كلامه، طعنوا فيه؛ حتى أنّ جماعة من الحكماء المعاصرين لي، من المشهورين بالفضل والتدبير عند العامّة، زعموا أنّ حكيمته طُرفيّة<sup>(٢)</sup> .. وليت شعري، إذا كان حكيمته النبيّة على الأصول الكشفيّة والقواعد البُوقيّة، طريقيّة؛ فأحرى أن تكون حكيمتهم النبيّة على الأصول الروميّة والمباني الخياليّة، أنويّة مزاليّة<sup>(٣)</sup> سُوقيّة ! وهم معذرون .. من جهة الجهل بكلامه، ووجه صغرته ما ذكرته من قبل.

وقد كنتُ في عنفوان الشباب، كواقفهم في عدم الإنصات إليه. حتى غلبني حبُّ التجريد، فسكنت، وسمّ الله تعالى على معرفة نفسي، فأنحلت إلى كلامه، ووقفتُ على جميع أسرارهِ في أسيرِ زمان .. ثم نظرتُ إلى أولئك الطّاغين فيه، الرّادين عليه منهبه، بعين الحقيقة والإنصاف، فإذا ليس عندهم

---

(١) في نشرة أبي شويرب : العوالم.

(٢) في نشرة أبي ريان : يقصد الحكمة السوقية التي يتداولها القوم في الطرقات !

تقول: ليس هذا هو المقصود ، وإنما كانت كلمة طريقي أو طوائفي تستعمل للإشارة إلى عوام المريدين في الطرق الصوفية، تمييزاً لهم عن رجال التصوف المرموقين. فالكلمة مشتقة من الطرق، لا من الطرقات والأسواق !

(٣) في نشرة أبي شويرب : مزاليّة (وهي غير ذات معنى) وفي نشرة أبي ريان: أنويّة مرآتيّة (وشرحوها في الملأش كالتالي: يقصد بـأنويّة أو طربائية بمعنى عيالية بعيدة تماماً عن الواقع) .



من الحكمة إلا الحشف، ولم يظفروا منها إلا بالتلفؤ.. فنشروا بالقشر عن اللب،  
والثين عن الحب، وحاصل ما حصلوه، معرفة الجسم وبعض عوارض الوجود،  
وفيه أيضاً خطأ كبير، والجسم أيضاً لم يُحصلوا معرفته. ولم أحد منذ قبل<sup>(١)</sup>،  
والى وقى هذا، أحداً فهم كلامه، أو نال مرأته.

والعلوم المقدسة الإلهية، والأسرار العظيمة الربانية، التى رمزت الحكماء  
عليها، وأشارت الأنبياء إليها، عرفها هذا الرجل، وأيد بقوة التعبير عنها فى  
الكتاب العظيم المسمى بحكمة الإشراق، الذى ما سبقه أحد قبله، ولا يلحقه  
أحد بعده - إلا من شاء الله تعالى - ولأجل ذلك نُقِبَ بالمؤيد بالملكوت..  
ولا يعرف هذا الكتاب حق المعرفة إلا صديق<sup>(٢)</sup>.

واعلم أنه لم تيسر لأحد من الحكماء والعلماء والأولياء، ما تيسر لهذا  
الشيخ من إتقان الحكمتين المذكورتين. بل بعضهم تيسر له الكشف، ولم يظفر  
فى البحث، كما يـُزِيد<sup>(٣)</sup> والحلاج<sup>(٤)</sup> ونظرائهم؛ أما إتقان البحث الصحيح،  
بحيث يكون مطابقاً للوجود<sup>(٥)</sup> من غير سلوكِ وفوق، فلا يمكن. وجميع الحكماء  
للقصيرين على مخرج البحث الصريف، مخطئون فى عقائدهم.. فإن أردت

---

(١) فى نشرة أبى ريان : منذ قتل ا (وعلقوا عليها فى الشمس بقولهم : أى منذ قتل السهروردى،  
والغريب هنا أن السهروردى رغم متابعته للسهروردى وإخلاصه له، يذكر أنه قُتل، بينما يتمسك  
اتباعه وتلامذته بأنه شهيد.. ويجوز أن وضع هنا اللفظ - قتل - جاء على يد أحد النساخ من  
أهل السنة الذين كانوا فى عداوة شديدة للسهروردى، وعلى رأسهم الفقهاء ابنى جهل)  
نقول : انتهى التعليق.. وهو عجيب ! فكل ما فى الأمر، هى القراءة الخاطئة للكلمة، ولم  
يكن ثمة داع لهذا التعليق، لو كانت الكلمة قد قرئت صواباً.

(٢) فى نشرة أبى ريان : صديق.. وفى نشرة أبى شويرب : صليقاً.

(٣) هو أبو يزيد طيفور بن شروسان، المعروف بالبسطامى.. لتوفى سنة ٢٦٠ هجرية.

(٤) أبو المغيث الحسين بن منصور، الحلاج.. المقتول ببغداد سنة ٣٠٩ هجرية.

(٥) فى نشرة أبى ريان : للوجد !

حقيقة الحكمة، وكنت مستعداً لها، فاختلص لله تعالى ، وانسلخ عن الدنيا  
انسلخ الحية من جلدها ، عساك تظفر بها.

وكان يُسمى بخالق البرايا، للمعائب التي كان يُظهرها في الحال .. وراه  
واحد في المنام فقال له : لا تُسموني بخالق البرايا .

وسافر في صغره في طلب العلم والحكمة إلى مراغة<sup>(١)</sup> فاشتغل بها على  
مجد الدين الجيلي، وإلى أصفهان .. وبلغنى أنه قرأ هناك بصائر ابن سهلان  
الساوى، على ظهر الفارسي؛ والله أعلم بذلك، إلا أن كتبه تدل على أنه فكّر  
في البصائر كثيراً<sup>(٢)</sup> .

وسافر إلى نواح متعددة، وصحب الصوفية، واستفاد منهم شيئاً، وحصل  
لنفسه ملكة الاستقلال بالفكر والإتقار. ثم اشتغل بنفسه بالرياضات<sup>(٣)</sup>  
والمخلوقات والأفكار، حتى وصل إلى غايات مقامات الحكماء ونهايات  
مكاشفات الأولياء.

فهذا خبر الشيخ في الحكمتين المذكورتين<sup>(٤)</sup>. وأما الحكمة العملية، فإنه  
كان فيها من السابقين الأولين، مسيحي<sup>(٥)</sup> الشكل، قلندري<sup>(٦)</sup> الصفة. وكان

---

(١) مراغة : أعظم وأشهر بلاد أذربيجان في زمن السهرودي ، يُنسب لها جماعة من العلماء  
(معجم البلدان ٩٣/٥)

(٢) لم تشر النشأتان إلى البصائر وأهميته.. والمراد به : كتاب البصائر النصيرية في المنطق لعمر  
بن سهلان الساوى، المتوفى في حدود سنة ٤٥٠ هجرية (انظر : معجم المؤلفين ٢٨٥/٧ -  
الأعلام ٢٠٦/٥) والمراد في عبارة الشهرزورى أنه فكّر في البصائر كثيراً هو أن مؤلفات  
السهرودي في المنطق، فيها متابعة للساوى وطريقته المنطقية .

(٣) في نشرة أبى شويرب: بالرياضيات.

(٤) يقصد : الذنوية والبحثية .

(٥) في النشأتين : مسيحي .. والمراد بمسيحي الشكل، التواضع والانكسار (كحال المسيحيين في  
ذلك الزمان)

(٥) القلندرية، جماعة من صوفية الفرس، كانوا يلبسون في إزراء مظهرهم وإخفاء الصلاح، حتى -

له رياضات، عجز أثناء الزمان عنها، منها أنه كان يُفطر في كل أسبوع مرة، وطعامه لا يزيد على خمسين درهماً.. وقل أن يوجد، إذا سیرت طبقات الحكماء، أزهده منه لو أفضّل.

قال ابن ربيعة<sup>(١)</sup>: كنت أمتشى مع شهاب الدين في جامع ميفارقين<sup>(٢)</sup> وهو لابس حبة قصيرة مضربة زرقاء، وعلى رأسه فوطّة مفتولة، وفي رجليه زربول، فرأى صديق لي، فأتى إلى جانبي وقال: ما تمشي إلا مع هذا الخرندة؟ قلت له: ويحك، هذا سيد الوقت شهاب الدين الشهورودي.. فتعالم قولي، وتعجب، ومضى في حال سبيله.

وكان لا يلتفت إلى الدنيا، قليل الاهتمام بها، لا يبالى بالملبس والمأكّل، ولا يصبغي إلى الشرف والرياسة. وكان في بعض الأحيان يلبس كساءً وقنسورة حمراء طويلة، وفي بعض الأحيان مرقعة وخيرقة على رأسه، وفي بعض الأحيان يكون على زي الصوفية. وكان أكثر عباداته الجوع والسهر والفكر في العوالم

---

= لا يفتن بهم الناس، فيفتنون بأنفسهم.

(١) في نشرة أبي ريان: ابن ربيعة !!

والمقصود هنا: سيد الدين أبو التّاء محمود بن عمر الشيباني، المعروف بابن ربيعة المتوفى ٦٣٥ هـ.. كان تلميذاً لفخر الدين المارديني، أستاذ السهورودي في الفلسفة، ومن هنا جاءت صحبة السهورودي.

(٢) هي أشهر مدن ديار بكر وهي مدينة قلعة، تنازعها الفرس والروم طويلاً، ثم آلت إلى المسلمين في عهد عمر بن الخطاب (معهم البلدان ٢٣٥/٥)

(٣) في نشرة أبي شويرب: الخرندا.. وفي نشرة أبي ريان: الخرندا !! (علامة التعجب من عتله)

نقول: كلمة خرنطة فارسية الأصل، تعني حرفياً صاحب الحمار لكنها كانت تطلق على ما نسميه اليوم بالعامة المصرية عرجي.

الإلهية. وكان قليل الالتفات إلى مُراعاة الخلق، مُلازماً للصمت والإشتغال  
بنفسه، مُحباً للسمع<sup>(١)</sup> والنغمات الموسيقية، صاحب كرامات وآيات.

سمعت من علماء العامّة، وممن لا حظّ له في العلوم الحقيقية، يقول أنّه  
كان يعرف السيمياء. وبعضهم يزعم أنّه مُتخيّل.. وكلّ ذلك خرافات وجهل  
بمقامات إخوان التجريد، بل هو وصل إلى غايات مقاماتهم. وإخوان التجريد  
مقام، يقدرون فيه على إيجاد أى صورة أرادوا، وإلى هذا المقام وصل أبو يزيد  
البسطامي والحسين بن منصور الحلّاج وغيرهما من إخوان التجريد. وكنت  
مدّة مؤمناً بهذا المقام حتى أعانى الله تعالى باليقين التام، ولولا أنّه من الأسرار  
التي يجب كتمانها، ولأذكرت من حاله شيئاً. وكان، قدس الله تعالى روحه،  
كثير الجولان والطوفان في البلدان، شديد التشوّق على تحصيل مشاركت له في  
علومه، ولم يحصل له.. قال في آخر المطارحات:

وَهَوِّدَا قَدْ بَلَغَ سِنِي إِلَى قَرِيبٍ مِنْ ثَلَاثِينَ سَنَةً، وَأَكْثَرَ عُمْرِي فِي  
الْأَسْفَارِ وَالِاسْتِخْبَارِ وَالْفَحْصِ عَنْ مُشَارِكٍ مُطَّلِعٍ عَلَى الْعُلُومِ .. وَلَمْ أَجِدْ مَنْ  
عِنْدَهُ خَبَرَ عَنِ الْعُلُومِ الشَّرِيفَةِ .. وَلَا مَنْ يُؤْمِنُ بِهَا.

فانظر إلى قوله، وأكثر التعجب من ذلك.. وكان رحمه الله تعالى، غاية  
في التجريد، نهاية في رفض الدنيا، يحب المقام بدياز بكر<sup>(٢)</sup>، وفي بعض  
الأوقات يُقيم بالشّام، وفي بعضها في الرّوم.

وكان سبب قتله -على ما بلغنا- أنّه لما خرج من الرّوم إلى الشّام، دخل  
إلى حلب وصاحبها يومئذ الملك الظاهر<sup>(٣)</sup> بن صلاح الدين يوسف صاحب

(١) السماع : جلسات الإنشاد الصوفي.

(٢) في نسخة أبي شويرب : بدياز بكر !

(٣) في نسخة أبي شويرب : الطاهر.

مصر واليمن والشام. وكان محباً للشيخ يعتقد فيه، وكان جمع من العلماء يطلب  
يجتمعون به ويسمعون كلامه؛ وكان يصرح في البحوث، بقائد الحكماء  
ويناضل عنها، ويُسقِّه رأى مخالفها وينظرهم، فيقطعهم في المجالس .

وانضمَّ إلى ذلك، ما كان يُظهره من العجائب بقوة روح القدس،  
فاجتمعت كلمتهم على تكفيره وقلبه، حسداً، ونسبوا إليه العظائم، وقالوا إنه  
قد ادَّعى النبوة، وهو يرى من ذلك.. فالله تعالى حسيب الحساد، وحسيبهم  
واحد والا منهم عظيم<sup>(١)</sup> .

وحضروا السلطان على قتله، فامتنع، فكتبوا والله صلاح الدين، وقالوا  
في جملة ما قالوا: إن بقي، أفسد الدين . فكتب إليه يأمره بقتله، ولم يقتله؛  
ثم كتب إليه مرة أخرى يأمره بذلك، وتهلده بأحد حلب إن لم يقتله.

ورأيت الناس مختلفين في قتله، فزعم بعضهم أنه: شجن وثبح الطعام،  
وبعضهم: منع نفسه حتى مات. وبعضهم: خنق بوتر. وبعضهم: قتل بسيف  
.. وقيل: لأنه خط من القلعة، وأحرق. ورؤي رسول الله ﷺ في النوم يجمع  
عظامه ويجعله في الثغريات؛ وقيل في كيس؛ ويقول: هذه عظام شهاب الدين  
.. والذي رأى النبي ﷺ، هو الشيخ جمال الدين الجبلي<sup>(٢)</sup> رحمه الله عليه.  
وبلغني أن بعض أصحابه كان يقول: أبو الفتح رسول الله ﷺ !

---

(١) في نشرة أبي ريان: حسيب الحساد وحسيبهم، وأعلنوا ولائهم عليه بأمر عظيم !

نقول: بل المقصود من العبارة: حَسْبُ الحساد، إنسان يوالى الحاكم، حتى يتفجر حسدهم .

(٢) في نشرة أبي شويرب: الجبلي.

(٣) في نشرة أبي ريان: أبو الفتح بصحة رسول الله ﷺ وفي الهامش: أمتقنا بصحة لإيضاح

المعنى !!

نقول: بل الواضح أنهم علقوا للمعنى .. حيث المراد من النص، أن بعض أصحاب  
السهروردي كانوا يزعمون نبوته.

وكان بينه وبين فخر الدين المارديني<sup>(١)</sup> الساكن بماردين<sup>(٢)</sup>، صداقة واجتماعات. وكان الفخر يقول لأصحابه: ما أذكى هذا الشاب والصحة، ولم أجد أحداً مثله في زمانى، إلا أنى أخشى عليه، لكثرة تهوُّره واستهتاره وقلة تحفظه، أن يكون ذلك سبباً لهلاكه.

قال : ولما فارقتنا من المشرق<sup>(٣)</sup>، وتوجَّه إلى حلب، وناظر بها الفقهاء، ولم يجاره أحد، فكثر تشنيعهم عليه، فاستحضره الملك الظاهر<sup>(٤)</sup> واستحضر الأكابر والفقهاء والفضلاء التفتُّن، لسمع ما يجرى بينهم من الباحث.. فتكلَّم معهم بكلام كثير، وظهر أنَّ له فضلاً عظيماً وعلماً باهراً، وحسنَ موقعه عند الظاهر<sup>(٥)</sup> وقربه، وصار مكيئاً عنده، مختصاً به.. فازداد تشنيع أولئك عليه، وعملوا محاضرات بكفره، وسبَّروها إلى دمشق، إلى صلاح الدين، وقالوا : إن بقي أفسد اعتقاد الملك، وإن أُطلق أفسد أى لائحة سلك. وزادوا عليه أشياء كثيرة، فبعث إلى الظاهر<sup>(٦)</sup> بخط القاضي الفاضل: إنَّ هذا شهاب الدين لأبى

(١) في نشرة أبى شويرب : المارداني ا

(٢) ماردين قلعة مشهورة تشرف على دُنُسُر، ودلرا، ونصيبين، أمامها منطقة خضراء حافلة بالأسواق والمدارس العلمية ومحاكمات الصوفية (راجع : معجم البلدان ٣٩/٥)

(٣) يقصد : ماردين وديار بكر.

(٤) فى النشرتين : الملك الظاهر ا

(٥) فى النشرتين : عند الظاهر ا

نقول : لا يوجد فى التاريخ الإسلامى كله، حاكمٌ واحد اسمه الملك (الظاهر) وإنما هو : الملك الظاهر غازى بن صلاح الدين الأيوبي (ثالث أبناء صلاح الدين) كان والياً على حلب فى حياة أبيه، ثم استقل بها وبشمال الشام، بعد وفاة والده سنة ٥٨٩ هجرية، حتى وفاته هو سنة ٦١٣ هجرية.

(٦) فى النشرتين : الظاهر ا

من قتله، ولا سيبل إلى إطلاقه بوجه<sup>(١)</sup>.

ولما تحقق شهاب الدين الحال، اختار أن يترك في بيته، ويمنع الطعام والشراب، إلى أن يلقى الله عز وجل. ففعل به ذلك. وتقيم الظاهر<sup>(٢)</sup> عليهم بعد ذلك، والله أعلم بصحة ذلك.

والذي وحدث، أن عمره نحو ست وثلاثين، وكان صمراً في بعض الروايات ثمانين وثلاثين سنة، وقيل خمسين.. وكان معتدل القامة واللحية، أحمر الوجه، يسافر كثيراً على قدمه.. ولو حكينا ما بلغنا من كراماته لطال الكلام، وكذب به بعض الجاهلون الغافلون.

وكان مقتله في آخر سنة ست وثمانين وخمسائة، وقيل ثمان وثمانين وخمسائة هجرية<sup>(٣)</sup>. وكان شافعي المذهب عالماً بالفقه والحديث والأصول. وكان في غاية الذكاء.

---

(١) لا بد هنا من ملاحظة الخلفية التاريخية التي أدت إلى نهاية السهروردي المفعمة، فقد كان صلاح الدين - في هذه السنة - يمشق، مشغولاً بأسور حسام، منها وصول فيليب أغسطس على رأس حملة صليبية فرنسية إلى الشام، ثم وصول ريتشارد قلب الأسد، ثم سقوط عكا ودوران آلة الحرب.. وفي عمرة ذلك كله، لم تكن أمام صلاح الدين الفرصة، لينظر بهتاء في مسألة السهروردي. وكان من الخطر عليه، استعمال الفقهاء الكارهم للسهروردي، فقد كان يمشد كل قواه لمواجهة الصليبيين، الذين يهددون البلاد ويهددون عرشه وعروش أولاده.. وهنا، لاجتماع في الأمر بقتل شهاب يقال إنه شيعي، ومدعي نبوة، وفارسي، وأحمر الوجه، وغير مفهوم! فتدبر ذلك.

(٢) في النشرون: الطاهر.

(٣) انتهت الدراسات الحديثة إلى أن السهروردي قُتل سنة ٥٨٧ هجرية، وهو ما يؤكد في المصادر القليلة: المانع في مرآة الجنان ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء ابن خلكان في وفيات الأعيان.. وغيرهم.

وبلغنى أنه سُئِلَ عن فخر الدين الرازى فقال: فمَنه ليس بمحمود. وسُئِلَ  
فخر الدين عنه فقال: فمَنه يتوقَّعُ ذكاءً وفطنة<sup>(١)</sup>. وبلغنى أنَّ الشيخ سُئِلَ: أيُّ  
أفضل أنت أم أبو علي بن سينا؟ فقال: إمَّا أن تتساوى، أو أكون أعظم منه  
فى البحث، إلا أنى أزيدُ عليه بالكشف والوقى .. وله مصنَّفات كثيرة<sup>(٢)</sup>.

\* \* \*

ومع أن السهروردى حظى بعديد من الدراسات المعاصرة، إلا أن دارسينا  
المعاصرين، المستشرقين منهم والعرب، صرفوا اهتمامهم نحو فهم التفاصيل  
العامة للمذهب الإشراقى والبناء النورانى عند السهروردى، أو مقارنة  
السهروردى بغيره من الصوفية والفلاسفة.. ولم يهتم باحث معاصر، بالجانب  
الإبداعى عند السهروردى والنظر إليه باعتباره شاعراً وقاصاً.

وقد جاولنا الإطلاع على السهروردى شاعراً فى كتابنا (شعراء الصوفية  
المجهولون) وبقي علينا هنا، وبمناسبة الكلام عن قصة الغربة الغريبة أن ننظر إلى  
السهروردى قصاصاً ومهدعاً.

وأول ما يستوقنا فى هذا المضمار، أن السهروردى لم يكتب قصة الغربة  
الغريبة فحسب، بل أبدع قصصاً أخرى لاتقل أهمية، مثل صغير سيمرغ أو  
صغير العنقاء .. ولغات موزان (أو: لغة النمل) .. ورسالة العشق .. وأوزير  
جبرائيل (أو أصوات أجنحة جبرائيل)

- 
- (١) تبدو لي هذه الرواية مفصلة، فلم يكن فخر الدين الرازى (الترقى ٦٠٦ هجرية) ممن يمتدح  
معاصريه على هذا النحو، وإمَّا كان شديد الاعتدال بناته .. ولا يخلو من أقسوة.
- (٢) أورد الشهرزورى بعد ذلك قائمة بمؤلفات السهروردى ومقتطفات من أشعاره .. فمن أراد  
النظر فى ذلك، فليراجعه فى إحدى النشريات.



وفى هذه القصة الأخيرة ، وعلى سبيل التمثال لإبداعه القصصى ، يبدأ السهروردي بالآتي : فى يوم انطلقت من حجرة النساء ، وتخلصت من بعض قيود ولقائف الأطفال ؛ كان ذلك فى ليلة ، انجاب فيها الفسق الشهوى الشكل ، مستطيراً عن قبة الفلك اللازوردى ، وتبددت الظلمة التى هى أخت العلم ، على أطراف العالم السفلى ؛ وبعد أن أمسيت فى غاية القنوط من هجمات النوم ، أخذتُ شعماً فى يدي ، متضرّجاً ، وقصدتُ إلى رجال قصر أمى ، وطوّفت فى ذلك الليل حتى مطلع الفجر ، وعندئذٍ ، سنح لى هوسٌ ودخولٌ دهليز أبى <sup>(١)</sup> ..

وتنتهى هذه القطعة الأدبية الساحرة ، بالآتي : قلت للشيخ : فما هى ، فى آخر أمرها ، صورة جناح جبرائيل ؟ فأجاب : يا عاقل ! كل هذه الأشياء ، ليست إلا رموزاً ، إن علمتها على ظاهر معناها ، كانت تخيلات لا حاصل لها .. ثم عندما ارتفع على قصر أبى فجر النهار ، أغلق الباب الخارجى ، وكُشع باب المدينة ، وذهب التجار إلى أشغالهم ، وتغيّب عنى جماعة هؤلاء الشيوخ ؛ وبقيتُ فى حمسة ، متشوّكاً إلى صحبتهم ، عاصباً أناملى ، وصارخاً : الويل . ويظهر لعظمة حيرتى .. ولكن لا فائدة بعد <sup>(٢)</sup> .

ولاشك فى أن الإبداع القصصى عند شيخ الإشراق ، أكثر رهافة وعمقاً عن مثيله عند الشيخ الرئيس .. وفى الفقرات التى أوردناها من قصة أصوات

---

(١) كتب هنرى كوربان وبول كرلوس مقالة بعنوان (أصوات أجنحة جبرائيل ، للسهروردي ، رسالة فلسفية صوفية) فى المجلة الآسيوية سنة ١٩٣٥ ، وقد نشرها الدكتور عبد الرحمن بلى ، مع نص القصة ، فى كتابه : شخصيات تلتقى فى الإسلام (وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٨) ص ١٣٧ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٥ .

أجنحة جيورائيل شامد على ذلك، ففى مبدأ هذه القصة التى كتبها السهروردى بالعربية والفارسية ! نلمح قدرته الفارقة على التكثيف الدلالى والزريق اللفظى، فهو لايسر سرداً معتاداً فيقول : فى اليوم الذى انطلقت فيه .. إلخ، وإنما يحذف الزوائد ويرشّق العبارة فى يوم انطلقت كى لورشق فى اللفظة الإشارية البديعة التى تتلوها حجوة النساء الدالة على العالم الأرضى، حيث الطبيعة الحسية (الأم) التى يخرج الرعى من رَجِيمها ثم يتحلّص من بعض قيود ولفائف الأطفال وهى إشارة أخرى بليغة من المؤلف، يستتر بها القارئ، ليُعلمه أن التدابير الدنيوية ، ماهى إلا بمثابة قماط أطفال لم يبلغوا بعد مبلغ الرشد، والرشد عنده، هو القدرة على الخروج من اللفائف، والخروج عن القيود.. وبلوغ مبلغ الرجال القادرين على السباحة فى الملوكوت الأعلى.

ومن الممكن لنا هنا، أن نستفيض فى الإفصاح عن الدلالات الصوفية فى تلك الصياغات الأدبية البديعة التى قلّمها السهروردى فى قصته أصوات أجنحة جيورائيل لكن المراد هنا غير ذلك، إذ غايتنا : التمهيد للدخول إلى العالم القصصى فى الغربة الغريبة .. فلنقتصر على تلك الإلماحات .

\* \* \*

ويبدو أن السهروردى لم يكن راضياً عن موقف ابن سينا من التصرف، فقد اشتهر عنه قوله : لو كان ابن سينا إسرائيلياً، لتضوّع ربيع الإسرائقية عليه. ومع ذلك، فالظاهر لنا أن الإبداع القصصى عند الشيخ الرئيس قد اجتذب شيخ الإشراق .. فقد قام السهروردى بترجمة قصة ابن سينا رسالة الطير إلى اللغة الفارسية (مع أن السهروردى عاش فى محيط عربى اللغة والثقافة ) كما قام باستكمال، وإعادة كتابة حى بن يقظان .

غير أن السهروردي لم يكن راضياً عن قصة حَيّ بن يقظان كما كتبها سلفه العظيم ابن سينا تمام الرضا .. إذ وجدها تحكى عما هو فى الأرض، وليس عما هو فى سموات الروح. وتشغل بالقوى الإنسانية، بأكثر مما تشير إلى الحقائق الروحية .. فكتب السهروردي القصة ، جاعلاً إياها بعنوان قصة الغربة الغربية وقد مرّ علينا أن ابن سينا استخدم تعبير الغربة فى قصته حيث قال على لسان حَيّ لراوي القصة (مثل النوع الإنسانى) ما نصه : ولقد ألصقت يا مسكين بهؤلاء (يقصد : رفاقه أو قواه الحسية) إلصاقاً، لا يُبرِّك عنهم إلا هربة تأخذك إلى بلاد لم يطأها أمثالهم ، وإذلات حين تلك الغربة .

يقول السهروردي فى دياحة قصته : إنى لما رأيت قصة حَيّ بن يقظان صالحتها مع ما فيها من صحائب الكلمات الروحية والإشارات العميقة، متعربة من تلويحات تشير إلى الظور الأعظم .. وهو السرُّ الذى تدرّب عليه مقامات أهل التصوف وأصحاب المكاشفات، وما أشير إليه فى حَيّ بن يقظان إلا فى آخر الكتاب حيث قيل (ولربما هاجر إليه أفراد من الناس) فأردت أن أذكر منه شيئاً فى طرز قصة سميتها أنا قصة الغربة الغربية .

وقصة السهروردي، التى أعاد فيها صياغة قصة ابن سينا، تعدّ واحدة من أروع نصوص التراث العربى الإسلامى؛ ومع أنها تقع فى عدد قليل من الصفحات، إلا أن رمزيتها الشديدة وكثافة التضمين القرآنى فيها ، جذيران بتوليد المزيد من المعانى فى كل مرة تُقرأ فيها القصة... ناهيك عن دقة المضمون ورهافتها، بحيث يمكن القول - بحق - أن هذه القصة لا تجوز قراءتها إلا للخاصة، فعوام الناس ليس يوسعهم تحصيل شئ من معانيها البقية .

تبدأ قصة الغربة : بقول السهروردي : مبدأ القصة .. لما سافرت مع كئى عاصم من ديار ماوراء النهر إلى بلاد المغرب لنصيد طائفة من طيور

ساحل اللجة الخضراء، فوقعنا بئنة فى القرية الظالم أهلها، أعنى مدينة القيروان .. إلخ .

فى هذه الفقرة الافتتاحية من القصة، نلمح مرةً أخرى، إطار الرحلة والسفر .. وهو ما رأيناه، سابقاً ، فى قصص ابن سينا. فى حى بن يقظان يبدأ الحدث الروائى بحمل الراوى ورقاقه إلى بعض المتنزهات المكتفة لتلك البقعة وفى رسالة الطير يبدأ الحدث بالآتى : بوزت طائفة لتصيد بعض طيور.. وتتوالى الوقائع مع خروج الطائر/ الراوى خروجاً جزئياً من الشبكة .. وفى سلامان وأبسال نرى الرحلة إلى ما وراء البحر . والإطار نفسه يتجلى فى قصة السهروردى أصوات أجنحة جيوانيل فهى تبدأ بالانطلاق من حجرة النساء، وبالخروج من قصر الأم ، عبر دهليز الأب ..

من هنا ، كان اختيار السهروردى لإطار الرحلة، متوافقاً مع البنية العامة للقصص الصوفى .. ليس الصوفى فحسب، فللرحلة عند المسلمين بعامة، أدبٌ خاصٌ ، متميِّزٌ ، تفرّون فيه المعلومات المستقاة من الرحلات، بروعة البيان والحكاية عن عجائب الأرض - وهو ما يظهر فى الرحلات الشهيرة لابن بطوطة وابن جبير والقزوينى وغيرهم - لكن الرحلة عند السهروردى وأدباء الصوفية، رحلة ذوقية.. فهى ليست بمثابة أوتحال فى المكان، إنما هى سفرٌ الروح وعروجها لعالم الملكوت الأعلى .

وفى تراث الرحلة يقولون : الرفيق قبل الطريق .. والرفيق فى قصة السهروردى، الرمزية، هو العقل الإنسانى ، ذلك المشار إليه باسم عاصم لأن العقل هو عاصم الإنسان من الزلزال فلما بدأت الرحلة ، رحلة الروح والعقل، كانت صحبة فى بدايات الطريق، أما قرب النهايات ، فلن تذكر القصة شيئاً عن صحبة عاصم ولن تتحدّث بضمير للثنى، بل بالمفرد .. وتلك إشارة ضمنية

إلى أن الارتقاء فى الطريق الروحى، يبدأ فيه الإنسان برفقة العقل فإذا قطع المرء أشواطاً نحو ربه، فللمدار يكون على القلب لا العقل .. فالحقائق الربانية تلو عن طور العقل والبصر، ولا يستشف معانيها غير القلب والبصيرة.

والخروج فى الرحلة، كان من بلاد ماوراء النهر وهى البلاد التى كانت تقع حدودها شرقى مملكة خوارزم الإسلامية، والنهر هو نهر جيحون وقد حرت عادة المسلمين - آنذاك - بالإشارة إلى أقصى بمالك الإسلام من جهة الشرق بقولهم : ماوراء النهر .. لكن السهروردى هنا يتخذ للمكان رمزاً ولا يقصده بذاته ! وماوراء النهر فى القصة ، يدل على أقصى حدود الوجود الإنسانى، المعتاد، المعلوم .. أى الحياة البشرية العادية . والنهر هنا، يُقصد به : نهر الحياة الدنيوية .

والمقصد فى الرحلة هو بلاد المغرب وتلك إشارة إلى المجهول، ففى زمن السهروردى ، كان المشرق هو الجهة المألومة التى تقف فيها حدود دول الإسلام الشرقية عند حد الصين - وكان المغول آنذاك هناك - أما للمغرب فيحده المحيط الأعظم (المسمى اليوم : الأطلنطى) الذى لم يعره أحدٌ وعاد سالماً ليحكى ما وراءه، وقد اشتهرت من زمن السهروردى قصة هؤلاء الفتية الذين ركبوا المحيط الأعظم، ولم يعودوا ، والناس فى انتظارهم .. وقد عُرفوا فى الأدبيات باسم الفتية المُغرَّر بهم ! ولهذا نجد السهروردى يجعل بلاد المغرب هى المقابل النورى للوجود الإنسانى، فهى العالم الروحانى الذى يقابل العالم الحسى.

والغاية من الرحلة - كما تقول القصة - هى صيد طائفة من طيور ساحل اللجة الخضراء وهى إشارة مباشرة للنفحات الإلهية التى ترقبها أرواح العارفين ، ترقبها بالزهد وصالح الأعمال .. وقد ورد فى الحديث النبوى : ألا

ان لإلحكم فى أيام دهركم نفحات ، ألا فتعرضوا لها<sup>(١)</sup> .

لكن الإنسان حين تصبو روحه إلى النفحات الربانية، لا يأمن آتئذٍ قواه الحسية، فالروح تهقر للعالم الأعلى، والجسد يُشدُّ إلى ماهو أرضى؛ وقد يحدث أن تغلب شهوات البدن حينَ الروح، فتقعدها عن مواصلة رحلتها الذوقية.. وهذا ماحدث فى القصة إذ يقول السهروردى **لوقعنا بفتة فى القرية الظالم أهلها** وسرف نوضح فيما بعد ما المقصود بالقرية الظالم أهلها ، لكننا أولاً يجب أن نلاحظ أن هذا **الوقوف المباغت** تم التعبير عنه بصيغة الجمع بين الروح والعقل، أو بين بطل القصة وأخيه عاصم؛ إذ الهبوط الإنسانى إلى مهوى الحس والمحسوسات لا يستثنى العقل أو الروح، فالإنسان حين ينغمس فى الدنيا، ينغمس بروحه وعقله معاً .

والقرية الظالم أهلها تعبير قرأنى، حيث يقول الصالحون **﴿ربنا أعزجنا من هذه القرية الظالم أهلها﴾**<sup>(٢)</sup> مما يعنى أن السهروردى استفاد أيضاً مما يقرون بالآية من رغبة فى الخروج من هذه القرية فهو حين يلجأ إلى النص القرآنى لا يقف عند حدود التضمنين المباشر للنص، بل يضيف إليه ما يحيط بالنص من دلالات رحبة.. والقرية الظالم أهلها فى قصة السهروردى، تعنى الجسد وشهواته الحسية.

وتمضى قصة الغربة الغريبة لتحكى عروج الروح من سجن الجسد، بعد إشارة سماوية جاء بها الهدد - رمز الهداية والخير اليقين- فتمر الروح فى عروجها بمراتب العالم العلوى، حتى تصل إلى المرتبة القصوى المشار إليها فى

---

(١) حديث مشهور ، اعتمد عليه الغزالي كثيراً فى سيرته الذاتية : لتفقد من الضلال .

(٢) سورة النساء ، آية ٧٥ .

القصة بطور سيناء .. ولو توقفنا عند كل فقرة من فقرات القصة بالشرح والتحليل ، لطلال بنا الوقوف، وخرجت هذه الدراسة عن الحيز المحدد ، إذ تحتاج كل فقرة إلى صفحات مطوّلة ، كما هو الحال فى الفقرة الأولى التى توقّفنا عندها فيما سبق .. فلا يبقى أمامنا ، إلا اختتام الكلام بالإشارة إلى الصلة بين قصتيّ ابن سينا والسهورردى، وهو ما يمكن إجماله فى الآتى:

### أولاً :

اصطنع السهورردى نفس أسلوب الرمز المكثف الذى كتب به ابن سينا حتىّ بن يقظان وإن كان أسلوب السهورردى أكثر رمزاً وتكثيفاً .

### ثانياً :

أعطت التضمينات القرآنية الكثيرة فى قصة السهورردى، رحابة دلالية ومضامين أشد عمقاً مما نجده فى قصة ابن سينا .

### ثالثاً :

تعد الغربة الغريبة استكمالاً وتطويراً لقصة حتىّ بن يقظان بأكثر مما تعد معارضة لها .. فقد أراد السهورردى ، كما قال فى ديباجة الغربة الغريبة أن يضيف إلى القصة المزيد من التلوينات والإشارات العلوية ، التى وجد حتىّ بن يقظان متعربة منها .

### أخيراً :

اتفقت القصتان فى البنية العامة، وفى اتكائهما -معاً- على إطار الرحلة .. لكن رحلة ابن سينا حتى كانت أرضية تشوّق للعروج، بينما اتخذت رحلة السهورردى فى الغربة خطاً عروجياً سماوياً.





## الفصل الرابع

# ابنُ النَّفِيسِ



فى البدء ، لاهد من الإشارة إلى أننى استخدمل هنا لقب (ابن النفيس) على الرغم من ملاحظاتى القوية على صحة هذا اللقب ! فنحن نقصد : علاء الدين على بن الحرم القرشى، المتوفى ٦٨٧ هجرية .. وقد عُرف بلقب ابن النفيس - غالباً بطريق الخطأ- بعد وفاته بعشرات السنين ! ولم يُستخدمل هذا اللقب فى حياته، ولا عند تلامذته، ولا عند معظم الأطباء العرب والمسلمين الذين جاءوا بعده.. ولم يظهر هذا اللقب إلا عند الذهبي ومن بعده ابن فضل الله العمري وهما يؤرخان لهذا العلامة الكبير . ومن هنا ، وضعنا لقبه : بين قوسين !

وعلى كل حال، فما تلك إلا إشارة واجبة، وقد استقصينا الكلام فيها، فى بحثنا الذى قدّمناه إلى مؤتمر (ابن النفيس) الذى انعقد بالكريت (المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية) فى نوفمبر ١٩٩٧ .. كما تعرّضنا للأمر تفصيلاً فى كتابنا - تحت الطبع- الذى بعنوان : علاء الدين (ابن النفيس) القرشى، إعادة اكتشاف.

كذلك ، فلن نستفيض هنا فى الكلام عن شخصية ابن النفيس وأعماله، فقد خصّصنا لذلك أربعة من الكتب، اشتمل كل كتاب منها على دراسة مفصلة، وتحقيق لنص من تراثه..<sup>(١)</sup> وقد نالت الكتب الأربعة -بحمد الله-

---

(١) وهى :

- شرح فصول أبقراط

- رسالة الأعضاء مع دراسة لمتهج ابن النفيس ولإبداعاته العلمية .

- المختصر فى علم أصول الخليث مع دراسة شاملة لمؤلفات ابن النفيس للطبوعة والمخطوطة والمجهولة والمفقودة والنسوخة .

- المختار من الأغنية مع دراسة لنظرية التنادى بالفناء .

تقدير الباحثين فى تاريخ العلوم، ونلتُ عليها بفضل الله، جائزة الفقه الطبى وتحقيق التراث وفق أصول فن التحقيق من مؤسسة الكريت للتقدم العلمى/ المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ، عام ١٩٩٤.

لذلك ؛ فسوف نقصر الأمر هنا، على تقديم أوفى ترجمات الرجل، والتمهيد لقصته فاضل بن ناطق التى عارض بها حتى بن يقظان لابن سينا، باعتبارها حلقة -رابعة- من حلقات الاتصال التراثى ، الإبداعى، بحلال هذه المسيرة الأدبية الفلسفية التى امتدت فى ثقافتنا، زماناً طويلاً .. من عصر ابن سينا، إلى عصر ابن النفيس.

والترجمة الأولى أوردها المؤرخ ، ابن فضل الله العمرى، فى كتابه الموسوعى مسالك الأبصار لأخبار ملوك الأمصار .. وهو كتاب بعضه مطبوع وأغلبه مخطوط<sup>(١)</sup> . وتقع ترجمة (ابن النفيس ) فى الأغلب المخطوط من الكتاب، وقد نشرها الدكتور بول غليونجى - على علاقتها ، ومن دون هوامش شارحة ١ - كملحق لكتابه الذى بعنوان ابن النفيس<sup>(٢)</sup> اعتماداً على مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة<sup>(٣)</sup> .. وسوف نورد الترجمة المنشورة ، مع تصويب أخطاء النشر والإشارة لها فى الهوامش. أما أخطاء التأليف أعنى ما وقع فيه ابن

---

- وقد صدرت الكتب الأربعة، عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت، سنة ١٩٩٠ : ١٩٩٢.

(١) راجع الفصل الذى كتبه من هذه الموسوعة، ومؤلفها، وأجزائها المنشورة .. فى كتابنا الواث المجهول ص ٣١٥ وما بعدها .

(٢) د. بول غليونجى : ابن النفيس (سلسلة أعلام العرب - الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٣) ص ١٨٦ وما بعدها.

(٣) مخطوطة رقم ٩٩/ م (تاريخ) الجزء السابع، ص ٢٢٥.

فضل الله العُمري نفسه، وهو يترجم لابن النفيس؛ فقد أفردنا لذلك فصلاً في كتابنا -سالف الذكر- الذي نُعيد فيه اكتشاف (ابن النفيس) بعد سنوات طوال من العمل في تراث هذا العلامة العبقري .. يقول ابن فضل الله العُمري :

\* \* \*

ومنهم على بن كُبي الحزم . هو الإمام الفاضل الحكيم العلامة، علاء الدين بن النفيس القرشي الدمشقي، فردُّ الدهر وواحد، وأخو كل علم ووالده، إسماعيل الفضائل وممام الأوائل، والجبل الذي لأُبرقى علاءه بالسلام، والجبل الذي لا يعلو به إلا الغريقُ السالم.

لم يبقَ إلا مَنْ اغترف منه غُرقةً يبله، وأخذ منه حلية لقلده. حلَّ مصر في محل ملكها، ونسخت لياليتها بإشرافه صبغة حلكتها، وقرأ عليه بها الأعيان، وكأ<sup>(١)</sup> فضله وأعان.

ولم يكن على علم واحد بمقتصر، ولا شبيهه بالبحر الا مختصر . هذا إلى حسب غير معروف، وحسب<sup>(٢)</sup> مثل جناح الطاووس، وشرف<sup>(٣)</sup> قرشي<sup>(٤)</sup> لا يحل معه في بطحا<sup>(٥)</sup> ولا يثبت في البيت قلاص<sup>(٦)</sup> بطا<sup>(٧)</sup> . زكا محتداً،

(١) في النشرة : وكلاء .. والكلاء : الفروع. والبراد من العبارة ، أن فضل ابن النفيس أُلهم في مصر

وأعان العلماء والمتعلمين. والعبارة تُقرأ في النشرة ، كأنها : وقرأ عليه بها الأعيان وكلاء فضله!

(٢) هكذا في النشرة ، وصوابها : نسب.

(٣) في النشرة : وشرف.

(٤) خطأ هنا من ابن فضل الله العمري، فابن النفيس ينسب إلى قرية في الشام -قرب دمشق-

اسمها : القَرَش .. وليس إلى قريش .

(٥) في النشرة : بطحاية.

(٦) القلاص ، جمع قلوص وهي الناقة.

(٧) في النشرة : بطاية .

وزهى بيتاً، ولم يضرب غير متوسط السماء وتلداً . وكُتِل ذاته بكرمٍ وخير،  
ويُجَد في أولٍ وأخير . ومزايا استحقاق، وسجايا كحواشي النسيم الرقاق،  
ومحاسن كطوالج النجوم ما فيها شفاق.

قال ابن أبي أصيبعة : نشأ بدمشق، واشتغل بها في الطب على المهذب  
الدُّخوار<sup>(١)</sup> . وكان الدُّخوار منجياً ، تخرَّج عليه جماعة منهم الرضى<sup>(٢)</sup> وابن  
قاضى بعلبك والشمس الكلى<sup>(٣)</sup> .

وكان علاء الدين إماماً في علم الطب ، لأيضاهى فى ذلك، ولأيلانى  
استحضاراً واستنباطاً . واشتغل على كبر، وله فيه التصانيف الفارقة والتأليف  
الرائقة . صُنِف كتاب الشامل في الطب<sup>(٤)</sup> تدل فهرسته على أنه يكون فى  
ثلاثمائة سِفْر؛ هكذا ذكر بعض أصحابه، ويض منها ثمانين سِفْراً، وهى الآن  
ورقف بالبيمارستان المنصورى بالقاهرة<sup>(٥)</sup> . وكتاب المهذب فى الكحل<sup>(٦)</sup>  
وشرح القانون لابن سينا فى عدة أسفار، وغير ذلك فى الطب ، وهو كان  
الغالب عليه.

وأخبرنى شيخنا أبو الشتاء محمود أنه كان يكتب إذا صُنِف، من صدره،  
من غير مراجعة حال التصنيف. وله معرفة بالمنطق، وصُنِف فيه مختصراً<sup>(٧)</sup>

---

(١) هو : مهذب الدين عبد الرحيم الدُّخوار، رئيس الأطباء ، للتوفى ٦٢٨ هجرية.

(٢) هو : رضى الدين الحلى ، الطبيب المشهور.

(٣) هو : شمس الدين الكلى (لقب بذلك لأنه كان يحفظ كليات القانون لابن سينا)

(٤) نقوم حالياً بتحقيق هذا الكتاب .. وسوف يقع بعد تمامه ، بإذن الله ، فى أربعين جزءاً .

(٥) هو المعروف اليوم ، بمستشفى فلاوون للرمذ .

(٦) حققه د. محمد ظافر الوقائى ، د. محمد رولى قلعة جى (منشورات المنظمة الإسلامية للتربية

والعلوم والثقافة - الربط ١٩٨٨)

(٧) هو كتاب الوريقات فى المنطق انتهينا مؤخراً من تحقيقه .

وشرح الهداية لابن سينا في المنطق، وكان لأميل في هذا الفن، إلا إلى طريقة المتقدمين كأبي نصر<sup>(١)</sup> وابن سينا، ويكره طريقة الأفضل الخرنجى والأثير الأبهري .

وصنف في أصول الفقه، والفقه، والعربية، والحديث، وعلم البيان؛ وغير ذلك. ولم يكن في هذه العلوم بالتقدم، إنما كان له فيها مشاركة ما، وقد اختصر من تصنيفه في العربية كتاباً في سفرين، أبدى فيه عللاً تخالف كلام أهل الفن، ولم يكن قرأ في هذا الفن سوى الأشموزج للزحشري، قرأه على ابن النحاس وتحمسه، على أن صنف في هذا العلم .

وعليه، وعلى العماد النابلسي، تخرج الأطباء بمصر والقاهرة. وكان شيعاً طوالاً، أسيل<sup>(٢)</sup> الخطين، نحيفاً، ذا مروعة . وحكى أنه في عِلته التي توفي فيها، أشار عليه بعض أصحابه الأطباء بتناول شيء من الخمر، إذ كان صالحاً لعلته - على ما زعموا - فأبى أن يتناول شيئاً منه، وقال : لا ألقى الله تعالى وفي باطنى شيء من الخمر .

وكان قد ابتنى داراً بالقاهرة، وفرشها بالرخام حتى ليرائها، وما رأيت إيرتاً مرحاً في غير هذه اللور. ولم يكن مزوّجاً، ووقف داره وكتبه على البيمارستان للنصوري، وكان ينقض<sup>(٣)</sup> كلام جالينوس، ويصفه بالعي والإسهاب الذي ليس تحته طائل. وهذا بخلاف النابلسي، فإنه كان يعظمه

(١) الفارابي .

(٢) في النشرة : أسيل .

(٣) أصلها بول غليرنجى إلى بعض من وأشار إلى أن ما يعرف صححها إلى بعض كلام والصواب هو ما ورد في المخطوطة، وأثبتناه هنا؛ حيث كان ابن النفيس بالفعل، ينقض كثيراً آراء جالينوس.

ويبحثُ على قراءة كلام جالينوس .

وكان علاء الدين قد نزل يلزم بالمسروية بالقاهرة، في الفقه . وذكروا أنه شرح من أول التبيين<sup>(١)</sup> إلى باب السهر، شرحاً حسناً. ومرض - رحمه الله تعالى - ستة أيام ، أوطأ يوم الأحد، وتوفي في سحر يوم الجمعة الحادى والعشرين من ذى القعدة، سنة سبع وثمانين وستمائة بالقاهرة .

قال أبو الصفاء: أخبرني الإمام العلامة الشيخ برهان الدين الرشيد، خطيب جامع أمير حسين بالقاهرة ، قال : كان العلاء بن النفيس ، إذا أراد التصنيف، توضع له الأقلام مبرّجة ، ويلير وجهه إلى الحائط، ويأخذ في التصنيف، إملاءً من خاطره، ويكتب مثل السيل إذا تحلّز .. فإذا كسل القلم أو حفى ، رمى به وتناول غيره، لئلا يضيع عليه الزمان في برى القلم ..

قلتُ : وبهذا حدثني شيخنا أبو الثناء عمود . قال أبو الصفاء: وأخبرني شيخنا نجم الدين الصفدى، أن ابن النحاس كان يقول : لا أؤذى بكلام أحد في القاهرة في النحو ، غير كلام ابن النفيس ! أو كما قال. وقد رأيت له كتاباً صغيراً، عارض به رسالة حى بن يقظان لابن سينا، ووسمه بكتاب فاضل ابن ناطق وانتصر فيه للمذهب أهل الإسلام، وآرائهم في النبوات والشرائع والبعث الجسماني وخراب العالم. ولعمري، لقد أبدع فيها، ودلّ على قدرته، وصحة ذهنه، وممكنه في العلوم العقلية.

وأخبرنا السيد الديماطى الحكيم بالقاهرة ، وكان من تلاميذه ، قال: اجتمع ليلة هو وابن واصل، وأنا نائم عندهما، فلما فرغا من صلاة العشاء الآخرة، شرعا في البحث ، وانتقلا من علم إلى علم ، والشيخ علاء الدين

---

(١) كتاب مشهور في الفقه الشافعى، للشيرازى.



فى كل ذلك ، يبحث برياضة ولا انزعاج ، وأما القاضى علاء الدين، فإنه يتزجج، ويعلو صوته، وتحمرُّ عيناه ، وتتفخ عروق رقبته ؛ ولم يزل كذلك، إلى أن أسفر الصبح ، فلما انفصل الحال، قال القاضى جمال الدين : يا شيخ علاء الدين ، أما نحن ، فعتدنا مسائل ونكت وقواعد، وأما أنت فعندك خزان علوم.

وقال أبو الصفا: قال السيد ، أيضاً ، قلت له : ياسيدى، لو شرحت الشفاء لابن سينا، كان خيراً من شرح القانون، لضرورة الناس إلى ذلك. فقال: الشفاء على فيه مواضع . قلت <sup>(١)</sup> : يريد، أنه ما فهم تلك المواضع ، لأن عبارة الرئيس فى الشفاء غلقة . قال: وأخبرنى آخر، قال: دخل الشيخ علاء الدين مرة، إلى الحمام التى فى باب الزهومة، فلما كان فى بعض تغسيله، خرج إلى مسلخ الحمام، واستلحى بملوكة وقلم وورق، وأخذ فى تصنيف مقالة فى النبض، إلى أن أنهىها، ثم عاد ودخل الحمام، وكمل تغسيله. وقيل إنه قال : لو لم أعلم أن تصانيفى تبقى بعدى عشرة آلاف سنة، ما وضعتها والعهد فى ذلك، على من نقله عنه.

وعلى الجملة .. كان إماماً عظيماً، وكبيراً من الأفاضل حسيماً . وكان يقال: هو ابن سينا الثانى.

قال: ونقلت من ترجمته، فى مكان لا أعرف من هو الذى وضعه، قال : شرَّح القانون فى عشرين مجلداً ، شرحاً حلَّ فيه المواضع الحكمية، ورتب فيه القياسات للمنطقية، وبين فيه الإشكالات الطبية. ولم يسبق إلى هذا الشرح، لأن قصارى كل من شرحه، أن يقتصر على الكليات إلى نبض الجبالى، ولا يجرى فيه ذكر الطب إلا نادراً .

(١) فى النشرة : تريد تسويداً (والزيادة من كتاب : الوافى بالوفيات)

وشرح كتب أبقراط كلها ، ولاكثرها شرحان: مطول ومختصر. وشرح  
الإشارات<sup>(١)</sup> وكان يحفظ كليات القانون، ويعظم كلام أبقراط<sup>(٢)</sup> ، ولا يشير  
على مشتغل بغير القانون؛ وهو الذى جسّر الناس على هذا الكتاب.

وكان لا يحجب نفسه عن الإفادة ليلاً ولا نهاراً، وكان يحضر مجلسه فى  
داره، جماعة من الأمراء، والمهذب بن أبى حليقة رئيس الأطباء ، وشرف الدين  
ابن الصغير، وأكابر الأطباء .. ويجلس الناس فى طبقاتهم .

ومن تلاميذه الأعيان : البدر حسن الرئيس، وأمين الدولة ابن القف،  
والسيد الدمياطى، وأبو الفرج الإسكندرى، وأبو الفرج ابن الصغير. وحلّنى  
عنه غير واحد، منهم شيخنا أبو الفتح اليعمرى، قال : كان ابن النفيس على  
وفور علمه بالطب، وإتقانه لفروعه وأصوله، قليل البصر بالعلاج؛ فإذا وصف،  
لا يخرج بأحد عن مألوفه، ولا يصف دواءً ما أمكنه غذاء، ولا مركباً ما أمكنه  
الاستغناء بمفرد ، وكان ربما وصف القمحية لمن شكا القرحة، والتطماج لمن  
شكا هواء، والخروب والقضامة لمن شكا إسهالاً ؛ ومن هذا ومثله، ولكل ما  
يلام مأكله ويشاكلها . حتى قال له العطار الشرايى، الذى كان يجلس عنده:  
إذا أردت أنك تصف مثل هذه الصفات، اتعد على دكان اللحام، وأما إذا  
فعلت هندى، فلا تصف إلا السكر والشراب والأدوية !

وحكى لى شيخنا أبو التناء الحلبي الكاتب، قال: شكوت إلى ابن النفيس  
عقلاً فى بدى، فقال لى: وأنا والله به عقال. فقلت له: فبأى شىء أدويه؟  
فقال: والله ما أعرف بأى شىء أدويه. ثم لم يزدنى فى على هذا.

\* \* \*

---

(١) الإشارات والتبیهات ، كتاب مشهور لابن سينا .

(٢) هكنا وردت.. وأظن صوابها : ابن سينا .

وكما يظهر من الترجمة السابقة، فقد كان (ابن النفيس) مقلداً لمكانة ابن سينا العلمية، ومعترفاً له بالفضل ووجوب التبجيل، لذا نراه دائماً الإشارة لابن سينا بقوله الشيخ الرئيس رحمه الله.. وهى عبارة تتكرر فى كل فقرة من فقرات تلك الشروح المتعددة، التى وضعها ابن النفيس على كتاب ابن سينا الأشهر القانون فى الطب<sup>(١)</sup> .

ويبدو أن تقدير ابن النفيس قد اقتصر على مكانة ابن سينا الطبية فقط، ذلك أنه اتخذ موقفاً مغايراً بصدد مؤلفات ابن سينا الفلسفية، فنراه يُعرض عن شرح كتاب الشفاء فى الفلسفة والمنطق ، متعللاً بأن عباراته - على حد تعبير ابن النفيس : غلقة فى بعض المواضع وهو اعتذار لطيف يشهد بتواضع ابن النفيس من جهة ، ويشهد من الجهة الأخرى بعدم حماسه للدخول فى جانب الإبداع الفلسفى لابن سينا .

لكن ابن النفيس بعد قراءته لقصة حى بن يقظان كما كتبها ابن سينا، لم يجد بداً من تناول الرسالة بالنقد والمعارضة؛ ومن هنا كتب رسالته فاضل بن ناطق التى تُعرف أيضاً بعنوان آخر هو الرسالة الكاملية فى السيرة النبوية.

.. كان ابن سينا فى رسالته، يقصُّ حكاية الإنسان حى الذى قاده العقل يقظان فى رحلة معرفية بأقطار الأرض حتى وصل إلى الملكوت الأعلى ، فى محاولة للاحتصال بعالم العقول العلوية الصادرة عن الله. وكما قلنا فيما سبق، فقد انطوت رسالة ابن سينا على قدر كبير من الرمزية الساحرة، وانطوت أيضاً، على مضمون خطير؛ يتلخص فى أن العقل الإنسانى المتنبه، يمكنه العروج إلى

---

(١) راجع شروح ابن النفيس على كتاب القانون، فى دراستنا للمهلة لتحقيق كتابه : المختصر فى أصول علم الحليث.

العالم الأعلى دون عون النبوة! ولم يصرح ابن سينا بذلك، وإنما صاغ رحلة حي بن يقظان العارضة إلى الملكرت الأعلى، دون أى استعانة بملح نبوى شرعى، مما يجعل موقفه شديد الصلة بموقف الراهمة الذين ينكرون النبوات، بدعوى أن البشر العقلاء ليسوا بحاجة إليها - ففى العقل كفاية لهم - أما غير العقلاء، فلن تثمر النبوة معهم شيئاً!

وانفعل ابن النفيس بقصة حي بن يقظان وما تلمح إليه من مضمون خطير على النبوات والشرائع.. خاصة وهو يعرف أن ابن سينا، متهم أيضاً بالقول بقدّم العالم ويإنكار البعث الجسماني، وهى التُّهم التى أثارت حجة الإسلام الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هجرية) ففندلها، وقال بكفر القائل بها فى كتابه **تهافت الفلاسفة**.

وإذا تأمّلنا العنوان الذى اختاره ابن النفيس لمعالجته (الخاصة) لهذه القصة، فسوف نراه يضع فى مقابل حي بن يقظان التسمية الرمزية **فاضل بن ناطق** كإشارة إلى **الفضيلة** النابعة من **القوة الإنسانية**، للميزة للإنسان من سائر الحيوان وهى **النطق**.

فإذا كان ابن سينا يعول على اتّياه العقل فى الإنسان، فإن ابن النفيس يبرز **الفضيلة** فى مواجهة العقل. ثم يجعل ابن النفيس القصة، مرويّة بالسند عن الرجل المسمى **كامل** وهى إشارة مباشرة إلى الكلمات النبوية المحمدية! ولذلك جعل ابن النفيس للقصة عنواناً جانبيّاً هو: **الرسالة الكاملة فى السيرة النبوية**.

وإذا كان ابن سينا قريب الصلة فى قصته من موقف الراهمة المنكرين للنبوات.. فإن ابن النفيس فى رسالته، وثيق الصلة بالموقف العام للفكر

الإسلامي، ذلك الموقف الذي عبّر عنه الإمام الشافعي بقوله نحن أمة السُّنَد لهذا نراه يحكي وقائع القصة ، بإسنادها إلى كامل .

تبدأ رسالة ابن النفيس بقوله :

قال الفقير إلى الله تعالى، عليّ بن أبي الحزم القرشي.. فإن قصدي في هذه الرسالة، اقتصاص ما ذكره فاضل بن ناطق عن الرجل المسمى بكامل فيما يتعلق بالسيرة النبوية والسُّنة الشرعية ، على طريق الإجمال، ملتزماً ترك الإسهاب، ومُعرضاً عن الإغماض، وموضحاً للمطالب بقدر الإمكان، ومرتباً كلامي على أربعة فنون :

الفن الأول، في بيان كيفية تكوُّن هذا الإنسان المسمى بكامل، وكيفية وصوله إلى تُعرف العلوم والنبوّات .

الفن الثاني ، في كيفية وصوله إلى تُعرف السيرة النبوية .

الفن الثالث ، في كيفية وصوله إلى تُعرف السُّنن الشرعية.

الفن الرابع ، في كيفية وصوله إلى معرفة الحوادث التي تكون بعد وفاة خاتم النبيين صلوات الله وسلامه عليه، وعليهم أجمعين.

وكما يظهر من فنون رسالة ابن النفيس، أو فصول قصته ؛ فإنه قصد في المقام الأول إلى إبراز أهمية الرسالة والشريعة للعقل الإنساني، وإبراز المرتبة التي تلي الانتباه و اليقظة وهي مرتبة الفضيلة و الكمال .

وراح ابن النفيس في رسالته، يتتبع تطوُّر التاريخ الإسلامي في عصر النبوه وما تلاه من عصور، ليدلّل على أن ما وقع في تاريخ الإسلام، كان نتيجة لمنطق معين عمليه ضرورة الأشياء. وقد انتقد بعض المستشرقين ابن النفيس في

ذلك، وفهموا أنه يور كل ما وقع من أحداث التناحر على السلطة، واعتبروه -  
بالتالى - طليعة التفهق فى التاريخ الإسلامى ! وهذا ما ذكره المستشرق جورج  
سارتون، وهو يتحدث عن رسالة ابن النفيس، تحت عنوان: أسباب تأخر  
المسلمين .

والحقيقة ، أن ابن النفيس كان يقدم فى صياغته الجديدة لقصة حى بن  
يظان قراءة خاصة للتاريخ الإسلامى، ويعبر عن موقف أهل السنة والجماعة  
بخصوص التاريخ الإسلامى ودول الإسلام، ولا يمكن اعتبار هذه الرؤية سبباً فى  
تأخر المسلمين . فلقد تأخر المسلمون - كما نعتقد - بسبب عدم وقوفهم بقوة  
إمام ما فعله الغرب فى العالم الإسلامى .. وتلك قصة أخرى، حديثها يطول.

وإذا عدنا لنص فاضل بن ناطق فسوف نرى أن الغاية الأولى لابن النفيس  
منه، كانت التأكيد على ضرورة النبوة، والتأكيد على أن العقل لن يصل إلى  
الملوكوت الأعلى ، بغیر تلك العناية الإلهية المتمثلة فى النبوة والشرعة .

.. هذا على مستوى المضمون الفكرى، أو الخطاب الروائى فى نص ابن  
النفيس . أما من ناحية الشكل والصياغة الأسلوبية، فقد اعتمد ابن النفيس على  
السرد الهادئ ، من دون افتعال أو تنوعات بلاغية ، هادفاً من ذلك تحقيق أكبر  
قدر من الإقناع . وقد صرح هو فى بداية القصة بأن : *قصدي فى هذه الرسالة  
التقصص ما ذكره فاضل بن ناطق عن الرجل المسمى بكامل .. ملتزماً ترك  
الإسهاب ، ومعرضاً عن الإغماض، وموضحاً للمطالب بقدر الإمكان .*

المؤلف هنا يرمى إلى إيضاح المطالب وهو تعبير كلامى -نسبة إلى : علم  
الكلام- يُشار به إلى القضايا العقائدية المراد إثباتها .. وهو يسعى إلى ذلك  
الإيضاح بعيداً عن كل إسهاب وغموض، حتى يحقق خطابه. ولا يفوتنا هنا

استخدام (ابن النفيس) لتعبير **اقتصاص** ! وكان السياق يقتضى أن يستخدم تعبير رواية لأنه يروى عن : فاضل ما رواه الأخير عن : كامل .. ونحن نعلم أن لابن النفيس اشتغالاً بعلوم الحديث والرواية ، وله فى ذلك كتاب المختصر فى أصول علم الحديث لكنه مع ذلك، لا يستخدم اللفظة المتداولة فى علم الحديث، وإنما اللفظة الدالة على التأليف الأدبى خصوصاً : اقتصاص .. وهى اللفظة نفسها، التى استخدمها ابن سينا<sup>(١)</sup> .

ابن النفيس ، إذن يقدم لنا نصاً قصصياً.. ويختار الشكل الروائى بالذات، ليفصح عن مطالب يخالف فيها ما قرره ابن سينا من قبله، دون أن يذكر اسمه، أو يُحيل إليه .. كما فعل السهروردى ! وتلك إشارة أخرى إلى أنه يؤسس خطاباً خاصاً به.

وتتجلى النزعة الروائية فى نص ابن النفيس ، منذ البداية .. فهو لا يبدأ بمناقشات نظرية لأفكار سابقة، مثلما هو الحال عند ابن طفيل. ولا يعلن معارضته لنص ابن سينا، مثلما فعل السهروردى .. وإنما يبدأ بصورة بصرية مكثفة ، يعلل بها وجود بطل القصة. يقول :

**إله التلقى حلوث سيل كبير فى جزيرة معتدلة الهواء، كثيرة  
العشب والأشجار والثمار ، وخالط هذا السيل تراب كثير ..**

والمدحش ، أن ابن النفيس فى مدخله الروائى هذا، يقرّر ببساطة شديدة: التولد الذاتى لبطل القصة ! وكان المظنون به ، وهو الفقيه الشافعى، والمحدث؛ أن يلجأ إلى غير ذلك من الأسباب المؤدية لوجود كامل فيرود - مثلاً - قصة أخت للملك التى خافت اقتضاح أمرها ، فوضعت وليدها فى تابوت .. إلخ ،

---

(١) فى دياحة حى بن يقظان : فإن إصراركم معشر إخوانى على امتصاص .

وهو ما فعله ابن طفيل .. إلا أنه لم يضطر إلى ذلك ! ربما لمساحة الحرية المتاحة في مصر آنذاك ، وهو ما لم يكن متاحاً في الأندلس أيام ابن طفيل .

ويحرص (ابن النفيس) في قصته ، على إثراء الصور بالوصف التفصيلي ، الداعي إلى معايشة القارئ لبطل القصة .. فحين خرج الأخير من المغارة التي تولّد فيها تولّداً ذاتياً :

شاهد الفضاء، والضوء، وأشجار تلك الجزيرة .. وسمع أصوات  
الطيور وخبر ماء البحر والأنهار، وحفيف الرياح، وشَمَ روائح  
الزهور والنبات .. -

غير أن المؤلف ، حين يغوص في الوقائع ، يتخفّف شيئاً فشيئاً من الوصف الخارجي للجزيرة التي عاش فيها بطل القصة، ويمن في الوصف الداخلي لتأملاته وأفكاره ، وهنا تتوالى مفردات مثل: ثم أخذ في التفكير .. وتأمّل .. جاد فكره .. ففكّر .. فقال في نفسه .. ثم تفكّر .. إلخ.

وفجأةً ، في سياق هذا التابع الروائي للعالمين، الخارجي والجواني، لبطل القصة .. يختفى الراوي ! ويظهر المؤلف (ابن النفيس) :

ثم انتقل (كامل) بعد ذلك إلى الأجسام السماوية ، وشاهد  
حركاتها ، ونظام بعضها مع بعض، ودورانها ، ونحو ذلك ، على  
ما يُشاهد في غير هذا الكتاب !

فهل سها ابن النفيس، فأزاح الراوي وأطلّ هو على النصّ، مشيراً إلى كتبه الأخرى .. أم أنه تعمّد هذه الإزاحة، ليحدّث توتراً ما في النص ، بعدما استسلم قارئه للوقائع المعيشة لبطل القصة ، وشاركه جولاته وجولانه .. فإذا بالمؤلف يتدخّل ليفصل بين البطل كامل وقارئ قصته، ليُشعر الأخير أن القصة



هى محض إطار لخطاب (ابن النفيس) للعرفى .. ومن ثم، فهو يحيل هذا القارئ إلى كتبه الأخرى، التى فصلت آرائه الفلكية ١٩

وهذه التقية المشار إليها ، لم يسرف ابن النفيس فى استخدامها -مثلما فعل ابن طفيل - كيلاً تزيد عملية التوثق لدى القارئ ، ومن ثم ، يخرج عن العالم الروائى الذى أراد (ابن النفيس) أن يفصح عن مطالبه من خلاله .

وخلال الفن الأول من القصة، كان لدينا صوت واحد، هو الراوى .. وشخصية واحدة، هى شخصية البطل : كامل . ولكنه حينما خرج النص من تأمل الوجود الطبيعى ، والتعرف على الخالق ، وضرورة النبوة .. دخلت شخصية جديدة فى النص، مع بداية الفن الثانى فكان الكلام عن النبى ﷺ وسيرته وأحواله ورسائله .. مروباً على لسان الراوى عن فاضل بن ناطق عن الرجل المسمى بكامل . وهى براعة من (ابن النفيس) فى توظيف الشخصيات، فهو حين يخرج من العالم الخاص للبطل ، إلى عالمنا المشترك؛ فلا بد من تعدد الأصوات .. ولابد من الرواية ، والحنعة ، والسند.

لكن نص ابن النفيس ، ابتداءً من الفن الثانى بدأ يدخل تدريجياً إلى ما يمكن تسميته منطق التاريخ ، أو فلسفة التاريخ ، ويخرج -تدريجياً - من العالم الثرى الذى ظهر فى الفن الأول .. ومن هنا ، اقتصرنا فى نشرتنا للنصوص المحققة ، على الفن الأول من نص ابن النفيس ، لأنه هو الذى يدخل فى دائرة الإبداع والقص والتفلسف .. ولا كذلك، بقية فنون النص .

## خاتمة الدراسة

التقينا في الفصول الأربعة لهذه الدراسة ، بأربعة مبدعين كبار فى تاريخ الأدب العربى، لم يُعرفوا كأدباء .. عُرف ابن سينا كفيلسوف وطبيب، وعُرف السهروردى كصوفى وفيلسوف ، وعُرف ابن طفيل كمتفلسف، وعُرف ابن النفيس كطبيب مرموق . فأردنا بهذه الدراسة لإلقاء الضوء على إنتاجهم الأدبى، الفلسفى، المبدع .. عبر مسيرة إبداعية واحدة، امتدت ستة وعشرين عقداً من الزمان ، هى الفترة الممتدة من ابن سينا (المتوفى ٤٢٨ هجرية) حتى علاء الدين على بن الحرم القرشى (ابن النفيس) المتوفى ٦٨٧ هجرية.

ودارسو الأدب عندنا ، يؤكد أن الرواية العربية بدأت مع زينب لمحمد حسين هيكل .. من دون اعتبار لتاريخ طويل من الإبداع الأدبى السابق على رواية زينب بقرون . وهم يتعلّلون بأنهم يطبّقون مفهوم الرواية بالمعنى الحديث! ولا يفتتتون إلى أن هذا المفهوم الحديث هو فقط المفهوم الغربى/الأوروبى للرواية .. ولكن الغرب الأوروبى -فى الحقيقة- ليس هو الإنسانية كلها. وهناك مفاهيم أخرى، ظهرت وتطوّرت عبر تاريخنا الثقافى الطويل الممتد، ذلك التاريخ الذى شهد إبداعاً أدبياً متنوعاً ما بين المقامة، والسيرة الذاتية، والقصة (القصة .. والطويلة)

أما دارسو الفلسفة ، فقد عكفوا عند دراسة تراثنا الفكرى على موضوعات بعينها، مكررة ، باهتة .. لاتضيف جديداً لعرفتنا بطبيعة الفكر الفلسفى الإسلامى وتطوره. تراهم إذا درسوا ابن سينا يعتمدون على كتابيه الشفاء والإشارات ، مع أن ابن سينا ، بنفسه ، أشار إلى أن ما احتوى عليه

الشفاء ليس مذهبه، وإنما هو طريق المشائين كـو المذهب الأرسطي ! ومع ذلك،  
ففى الجامعات اليوم، ما يقرب من مائة رسالة ماجستير ودكتوراه ، كلها  
تجاهل هذه الحقيقة ، وتقدم لنا أرسطو على أنه ابن سينا مما يهد بعد ذلك  
للدعوى القائلة بأن الأخير لم يكن فيلسوفاً مبدعاً، وإنما هو صدى للفلسفة  
الأرسطية ! ولو كان دراسنا، قد توغلوا فى أعمال ابن سينا الإبداعية ..  
لوجدوا هناك معيناً فلسفياً عميقاً الغور .

ولدراسى الأدب ، ودارسى الفلسفة .. وضعنا هذا الكتاب ، بقسميه:  
الدراسة ، التحقيق . لعله يكون باباً جديداً، يدخلون منه إلى البحث بعقلية  
مختلفة .

ونود ، أخيراً ، التأكيد من خلال هذه النصوص الأربعة ، على عملية  
التواصل التراثى التى امتدت طيلة التاريخ الثقافى للحضارة العربية الإسلامية،  
فابن سينا يلتقط خيط حى بن يقظان من ركاب الأفكار الفلسفية المظمورة، التى  
رمز لها فلاسفة الإسكتلرية .. فيصوغ نصه القصصى المبدع ، متواصلاً مع من  
سبقوه، وليتواصل معه من بعده، من مفكرى العرب والمسلمين .. فيصوغ ابن  
طوقل، والسهروردى، وابن النفيس ، إبداعاتهم .. بعدما التقطوا الخيط من ابن  
سينا.

وعلى هذا النحو ، اتصل الخيط .. وظلّ تراثنا متصلاً .



القسم الثاني : التحقيق

# حَيُّ بْنُ يَقْظَانَ

في أربع صياغات تراثية



أولاً

حَيُّ بْنُ يَقْظَانَ

لابن سينا





## بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله، وإليه أنيب. وبعد.. فإن إصراركم معشر إخوانى، على اقتصاص<sup>(١)</sup> شرح قصة حى بن يقظان هزم لجاحى فى الامتناع، وحل عقد عزمى فى المماطلة والدفاع، فأنقذت لمساعدتكم؛ وبالله التوفيق .

\* \* \*

إنه قد تيسر لى ، حين مقامى بيلادى برزة<sup>(٢)</sup> أن ملت<sup>(٣)</sup> برفقائى إلى بعض المنتزهات<sup>(٤)</sup> المكتفة لتلك البقعة، فيينا نحن نتطاول ، إذ عن لنا شيخ بهي قد أوغل فى السن، وأخت عليه السنون، وهو فى طراوة العز، لم يهن منه عظم، ولا تضعضع له ركن. وما عليه من المشيب، إلا وراء من يشيب .. فنزعت إلى مخاطبته، وانبعثت من ذات نفسى لمداخلته وبجوارته، فملت برفقائى إليه ، فلما دتونا منه، بدأنا هو بالتحية والسلام، وافتر عن هجة مقبولة. وتنازعنا الحديث، حتى أفضى بنا إلى مساعته عن كنه أحواله، واستعلامه سنه وصناعته، بل اسمه ونسبه وبلده .. فقال :

---

(١) فى بعض الطبعات : اقتضائى.

(٢) برزة : يقصد بها الجسم الإنسانى. وقد استخدم ابن سينا هذه التسمية بالذات، ليشير إلى بروز العقل من خلال الجسم ، وتجلى النفس من خلال الأعضاء الظاهرة.

(٣) فى أغلب الطبعات: تيسرت لى حين مقامى بيلادى برزة برفقائى إلى بعض المنتزهات (والمنعى لا يستقيم على هذا النحو)

(٤) المقصود بالمنتزهات هنا : الأمور العقلية والتأملات .. ولا تنسى هنا، أن ابن سينا كتب القصة وهو حبيس سجن قلعة همدان بأمر تاج الملك، ولم يكن أمامه إلا الاستفراق فى تلك التأملات.

أما اسمي ونسبي، فحي بن يقظان. وأما بلدي، فمدينة بيت المقدس وأما  
حرفتي، فالسياحة في أقطار العوالم حتى أحطت بها خيراً، ووجهي إلى أبي،  
وهي حي وقد عطوت منه مفاتيح العلوم كُلاً، فهداني الطريق السالكة إلى  
نواحي العالم، حتى زويت بسياحتي آفاق الأقاليم.

فمازلنا نطارحه المسائل في العلوم، ونستفهمه غوامضها، حتى تخلصنا إلى  
علم الفراسة، فرأيت من إصابته فيه، ما قضيت له آخر العجب، وذلك أنه ابتداءً  
لما انتهينا إلى خبرها، فقال :

إن علم الفراسة لمن العلوم التي تنقد عائدتها نقداً، فيعلن ما يُسرّه كُلٌّ من  
سجنته، فيكون تبسُّطك إليه، وتقلُّصك عنه، بحسبه .. وإن الفراسة لتدل منك  
على عفرٍ من الخلاق، ومتقشٍ من الطين، ومواتٍ من الطبايع، وإذا مستك يد  
الإصلاح أتقنتك، وإن خرطك العار في سلك الذلة انحزطت . وحولك هؤلاء  
الذين لا يبرحون عنك، إنهم لرفقة سوء ، ولن تكاد تسلم منهم، وسيفتنوك أو  
تكتنك عصمة وافرة. وأما هذا الذي أمامك ، فباهت مهذارٌ يلفق الباطل  
تلفيقاً، ويختلق الزور اختلاقاً، ويأتيك بأنباء ما لم تروده، قد درن<sup>(١)</sup> حقها  
بالباطل وضرب صدقها بالكذب، على أنه هو عينك وطليعك، ومن سبيله أن  
يأتيك بخبر ما غرب عن جنابك، وعزب من مقامك، وإنك لمبتلى بانتقاد حق  
ذلك من باطله، والتقاط صدقه من زوره، واستخلاص صوابه من غواشي  
خطئه، إذ لا بد لك منه، فربما أخذ التوفيق بيدك ورفعك عن محيط الضلالة،  
وربما أوقفك التحير ، وربما غرَّك شاهد الزور.

---

(١) الدرر : الرسخ . ودرن الشيء : لطمه بالسواخ (لسان العرب ١/٩٧٤) والمقصود هنا أن  
المخيلة قد تلفق وتلبس الحق بالباطل.

وهذا الذى عن يمينك أهوج، إذا انزعج هائجه لم يقمعه النصح ولم يطأطئه الرفق، كأنه نار فى حطب، أو سيل فى صيب، أو قرم مقتلهم، أو سبع نائر. وهذا الذى عن يسارك، ققنر، شره، قرم، شبق، لائعا بطنه إلا التراب، ولايسد غرته إلا الرغام .. لعقه لحسه، طعمة حرصه . كأنه خنزير أجمع، ثم أرسل فى الجلة.

ولقد أُلصقت يا مسكين بهؤلاء الصاقاً، لا يُبرئكَ عنهم إلا غربة تأخذك إلى بلاد لم يطأها أمثالهم، وإذا لات حين تلك الغربة، ولا يحيص لك عنهم، فلتطلمهم يدك وليغلبهم سلطانك، وإياك أن تقبضهم زمامك أو تسهل لهم قيادك، بل استظهر عليهم بحسن الإيالة، وسُمهم سرُّم الاعتدال، فإنك إن متت لهم سخرتهم ولم يسخروك، وركبتهم ولم يركبوك.

ومن توافق حيلك فيهم، أن تتسلط بهذا الشكس الزعر، على هذا الأرعن النهم، تزيره<sup>(١)</sup> زيراً، فتكسره كسراً. وأن تستلج غلواء هذا التائه العسر، بخلاصة هذا الأرعن الملق، تتخفضه خفضاً.

وأما هذا المموه<sup>(٢)</sup> للتعرض، فلا تحتج إليه، أو يأتيك موثقاً من الله غليظاً .. فهناك صدقه تصديقاً، ولا تحجم عن إصاغة إليه لما يُنهيه إليك، وإن خلط، فإنك لن تعلم من أنيائه، ما هو جدير باستنباته وتحققه به .

فلما وصف لى هؤلاء الرقعة، وجدت قبولى مبادراً إلى تصديق ما قرفهم به، فلما استأنفت فى امتحانهم طريقه المعتبر، صحح المختبر منهم الخبر عنهم.

(١) الزبر : الرمي بالحجارة ، يقال : زبره بالحجارة، أى رماه بها.. ويقال : ما له زبر، أى ماله رأى وعقل وتماك (لسان العرب ٦/٢)

(٢) يشير ابن سينا هنا إلى القوى الإنسية، وهى على الترتيب: الباعث للمهمل - الخيال، الأهوج - الغضب .. القنر الشره - الشهوة .. المموه - الخيال .. إلخ.

وأنا فى مزاويلتهم ومقاساتهم، فتارةً لى اليد عليها، وتارة لها على .. والله المستعان على حسن مجاورته هذه الرفقة ، إلى حين الفرقة<sup>(١)</sup> .

ثم إني استهذيت هذا الشيخ سبيل السياحة، استهداءً حريصٍ عليها، مشوقٍ إليها . فقال : إنك ومن هو بسيلك، عن مثل سياحتي لمصدودٌ، وسيله عليك وعليه لمصدودٌ .. أو يسعدك التفرد، وله موعدٌ مضروبٌ لن تسيقه<sup>(٢)</sup> . فاقنعَ بسياسةٍ مدعولةٍ بإقامة، تسيحُ حيناً ، وتخالطُ هؤلاء حيناً، فمتى تجردت للسياحة بكنه نشاطك، وافقتك، وقطعتهم .. وإذا حننت نحوهم، انقلبت إليهم، وقطعتى .. حتى يأتى لك ، أن تتولى براتك منهم.

فرجع بنا الحديث إلى مسأله عن إقليم إقليم، مما أحاط بعلمه، ووقف عليه غيره . فقال لى : إن حدود الأرض ثلاثة، حدٌ يحده الخافقان، وقد أدرك كنهه، وترامت الأعبارُ الجلية ، المتواترة والغريبة ، بجُل ما يحتوى عليه . وحدان غريبان، حدٌ المغرب وحدٌ قبل المشرق، ولكل واحد منهما صقع، قد ضرب بينهما وبين عالم البشر، حدٌ محجور، لن يعدوه إلا الخواص منهم، المكتسبون مئةً لم تنأت للبشر بالفطرة<sup>(٣)</sup> وما يفيدها ، الاغتسالُ فى عين حرارة، فى حوار عين الحيوان الراكدة، إذا هدى إليها السائح، فتطهر بها وشرب من فرائها، سرت فى حوارحه مئةً مبتدعة، يقرى بها على قطع تلك المهام، ولم يترسب فى

---

(١) الفرقة عن الرفقة = الموت.

(٢) الإشارة ، مرةً أخرى ، للموت.

(٣) الحدود المذكورة هنا، هى مقتضيات الطبيعة البشرية من حيث المادة والصورة.. وهى أمور لا يمكن الخلاص منها وفقاً لما فطر عليه الإنسان وجبل عليه، غير أن الخواص من البشر يمكنهم عن طريق الولاية التخلص بالفضل الإلهى المنة من تلك المقتضيات البشرية، والتخلص منها إلى العالم العلوى.

البحر المحيط، ولم يكأده جبل قاف<sup>(١)</sup>، ولم تلدهه الزبانية دمهة إلى المارية.

فاستزدناه شرح هذه العين .. فقال: سيكون قد بلغكم حال الظلمات المقيمة بناحية القطب، فلا يسطع عليها الشارق في كل سنة، إلى أجلٍ مسمى وأنه مَنْ خاضها ولم يحجم عنها، أفضى إلى فضاءٍ غير محلود قد شُحن نوراً، فيعرض له أول شيء عينٌ حارقة، ثم نهرٌ على البرزخ<sup>(٢)</sup>، مَنْ اغتسل منها خَفَّ على الماء، فلم يرجحْ إلى الغرق.. وتقمَّم لك الشواهد غير منصب، حتى تتخلص إلى أحد الحدين للنقطع عنهما.

فاستخبرناه عن الحد الغربي، لمصابقة بلادنا إياه .. فقال: إن بأقصى المغرب بحراً كبيراً حامئاً، قد سمي في الكتاب الإلهي عينا حامية<sup>(٣)</sup> وإن الشمس تغرب من تلقائها، وعدُّ هذا البحر من إقليم غامر، فات التحديد رجه، لا عمار

---

(١) جبل قاف: مصطلح تضافت حقوله الدلالية، ويكثر استعماله عند الصوفية ذوى الأصول الفارسية (أمثال فريد الدين العطار) وأعتقد أن المراد به هنا عالم المادة. وهو نفس للمعنى الذى قصد إليه فريد الدين العطار فى منظومته منطق الطير.

وفى مخطوطته الطريفة كشف الصلصلة عن وصف الزلزلة يروى السيوطى حديثاً شريفاً، أخرجه ابن حبان فى كتاب العظيمة، وابن أبى الدنيا فى كتاب العقوبات .. قال: خلق الله تعالى جبلاً، يقال له قاف محيطٌ بالعالم (كشف الصلصلة .. مخطوطة مكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج، رقم ٣٣/ توحيد).

(٢) البرزخ، الحائل بين الشيئين .. وهو هنا: العالم المتوسط بين عالم الحس وعالم العقول المفارقة، ولعل المراد بالعين: النور الإلهى المتجلى على الإنسان فى لحظات خاصة، أو هى التوثبات الفنية المتجاوزة لعالم الحس والخسوسات.

(٣) الإحالة هنا إلى الآية الكريمة التى تحكى قصة ذى القرنين، حيث ورد قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَقَرِّبَ الشَّمْسِ وَجْهًا قَرَّبَ قَىٰ عَيْنٍ حَيِّتُمْ﴾ (سورة الكهف، آية ٨٦) والمعنى المقصود هنا: نهايات الوجود الإنسانى للمادى.

له إلا غرباء يطردون عليه، والظلمة معتكفة على أديمه<sup>(١)</sup> وإنما يتلمح المهاجرون إليه لمعة نور، مهما جنت الشمس للوجوب. وأرضه سبخة، كلما أهلت بُعْثَارٌ، نَبَتْ بهم، فابتنى بها آخرون، يعمرّون فينهار، وينون فينهال. وقد قام الشجار بين أهله، بل القتال؛ فأين من طائفة عزّت، استولت على عقرب ديار الآخرين، وفرضت عليهم الجلاء، تبتغي قراراً، فلا يُستخلص إلا خساراً.. وهذا دينهم، لا يفكرون.

وقد تطوّق هذا الإقليم كلّ حيوان ونبات، لكنها إذا استقرّت به، ورعته، وشربت من مائه، غشيته غواشي غريبة من صورها<sup>(٢)</sup>.. فوى الإنسان فيها، قد جلّه مسلكُ بهيمة، ونبت عليه أثيث من العشب، وكذلك حال كل جنس آخر.. فهذا إقليمٌ حرابي، سيحّ، مشحونٌ بالفتن والمحيج، والخصام والمهرج، يستعير البهجة من مكان بعيد.

وبين هذا الإقليم وإقليمكم، أقاليم أخرى. لكن وراء هذا الإقليم، مما يلي محطّ أركان السماء، إقليمٌ هبّ به في أمور، منها أنه صَقَصَفَ غير آجيلٍ، إلا من غرباء واغلين، ومنها من يسرق النور من شعيب غريب، وإن كان أقرب إلى كوة النور، من المذكور قبله. ومن ذلك أنه مرسى قواعد السماويات، كما أن الذي قبله، مرسى قواعد هذه الأرض، ومستقرّها.

لكن العمارة في هذا الإقليم مستقرة، لا مغاصبة بين ورادها، للمحاط، ولكل أمة صَقَّ محدود<sup>(٣)</sup>، لا يظهر عليهم غيرهم غالباً. فأقرب معامره مناء

(١) الأديم : الأرض.

(٢) المقصود هنا أن صعب الكائنات الأرضية وسعيها المحموم وصراعها، أسود ترجع إلى طبيعة المادة التي تحكم هذه الكائنات.

(٣) يشير ابن سينا هنا بالأقليم، إلى عالم الأفلاك السماوية، وكل فلك منها له صقع محدود -

بقعة سَكَّانها أُمَّةٌ صغار الجثث، حثاث الحركات، ومدنها ثمانى مدن. ويتلوها  
مملكة أهلها أصغر جثثاً من هؤلاء ، وأثقل حركات، يلهجون بالكتابة والنجوم  
والنيرنجات والطلسمات<sup>(١)</sup> والصنائع النقيقة والأعمال العميقة، مُدْنُها تسع .

ويتلوها وراعها مملكة، أهلها متمتعون بالصباحة، مولعون بالقصف  
والطرب، مبرؤون من الغموم، لطافت لتعاطى المزاهر، مستكثرون من ألوانها،  
تقوم عليها امرأة، قد طبعوا على الإحساس والخير، فإذا ذكر الشَّرُّ اشمأزوا عنه؛  
ومدنها ثمانى مدن.

ويتلوها مملكة، قد زيد لسكانها بسطةٌ فى الجسم وروعة فى الحسن،  
ومن خصالهم أن مفارقتهم من بعيدٍ عزيزة الجلوى، ومقاربتهم مؤذية ؛ ومُدْنُها  
خَمْسُ مدن.

ويتلوها مملكة، تَأْرى إليها أُمَّةٌ يفسلون فى الأرض، حُبب إليهم الفسكُ  
والفسكُ والاغتيالُ والمثلُ، مع طربٍ وهر، يملكهم أشقرٌ مُغْرَمٌ بالنكب والقتل  
والضرب، وقد فُتِنَ - كما يزعم رواة أخبارها - بالملكة الحُسنى المذكور أمرها،  
قد شغفته حباً ؛ ومُدْنُها سَبْعُ مدن.

ويتلوها مملكةٌ عظيمةٌ ، أهلها غالون فى العفة والعدالة والحكمة والتقوى،  
وتجهيز جهاز الخير إلى كل قطر، واعتقاد الشفقة على كل مَنْ دَنَا وَبُعَدَ، وبذل  
المعروف إلى مَنْ عَلِمَ وَجَهِلَ، وقد جسم حفظهم من الجمال والبهاء ؛ ومُدْنُها  
سَبْعُ مدن.

---

- أى مدار خاص به ، ابتداءً بالتمر حتى آخر الأجرام السماوية . والصفات التى سيذكرها النص  
هنا لتلك الأفلاك السماوية، خلعها الفلكيون القدامى على تلك الأفلاك، بحسب ما بدا لهم من  
طبيعتها.

(١) الطَّلسمات : جمع طَلسم وهو مقلوب كلمة مُسَلِّط.

ويتلوها مملكة كبيرة ، تسكنها أمة غامضة الفكر، مولعة بالشر، فإن  
جئنا للإصلاح ، أنت نهاية نفي التأكيد ، وإذا وقعت بطلاقة ، لم تطرقها  
طروق متهور ، بل توغتها بسيرة الداهي للنكر ، لاتعجل فيما تعمل ، ولا تعتمد  
غير الأناة فيما تأتي وتذر ، ومثلها سبع مدن .

ويتلوها مملكة كبيرة ، منتزحة الأقطار ، كثيرة العمار ، بقية لا يتمنون إنما  
قراهم قاع صفت مفصول بثني عشر حداً ، فيها ثمانية وعشرون محطاً ،  
لاتخرج طبقة منهم إلى محط طبقة ، إلا إذا خلا من أمامها عن دورهم ، فسار  
عنه إلى خلفها ، وإن أسم الممالك التي قبلها<sup>(١)</sup> ، لتسافر إليها وتزدد فيها .

ويليها مملكة لم يدرك أفتقها إلى هذا الزمان ، لامدن فيها ولا كور ، ولا  
ياوى إليها من يدركه البصر ، وعمارها الروحانيون من الملائكة ، لا ينزلها البشر ،  
ومنها ينزل على من يليها ، الأمر والقدر .. وليس وراءها من الأرض معمر .

فهذان الإقليمان ، بهما يتصل الأرضون والسماوات ذات اليسار من  
العالم ، التي هي المغرب . فإذا توجهت منها تلقاء المشرق ، وقع لك إقليم لا يعمره  
بشر ، بل ولا نجم ولا شجر ولا حجر ، إنما هو بر رحب ويم غمر ، ورياح  
محبوسة ، ونار مشبوبة .. وتجوزه إلى إقليم ، تلقاك فيه جبال راسية ، وأنهار ورياح  
مرسلة ، وغيوم هاطلة ، وتجد فيها العقيان واللجين والجواهر الثمينة والرضمية  
أجناسها وأنواعها ، إلا أنه لا نابت فيه . ويؤديك عبوره إلى إقليم مشحون بما  
خلا ذكره ، إلى ما فيه من أصناف النبات ، نجمه وشجره ، ثمرة وغير ثمرة ،  
عجبه وميزره ، لا تجد فيه من يضئ ويضفر من الحيوان .

وتعمله إلى إقليم ، يجتمع لك ما سلف ذكره ، إلى أنواع الحيوانات العجم ،

---

(١) الإشارة هنا إلى المجرات البعيدة ، وأفلاكها التي لم يبلغها العلم .



ساجحها وزاحفها ودارجها ومداوها ومتولداتها، إلا أنه لا أنيس فيه.. وتخلص عنه إلى عالمكم هذا، وقد دُلتم على ما يشتمله عياناً وسماعاً.

فإذا قطعتَ سَمْتَ المشرق ، وجدتَ الشمسَ تطلع بين قرني الشيطان، فإن للشيطان قرنين : قرن يطير وقرن يسير<sup>(١)</sup>. والأمةُ السائرةُ منها قِبلتان، قبيلةٌ في خلقِ السَّبَّاح، وقبيلةٌ في خلقِ البَهائم؛ وبينهما شجارٌ قائم، وهما جميعاً ذات اليسار من المشرق.. وأما الشياطين التي تطير ، فإن نواحيها ذات اليمين من المشرق، لا تنحصر في جنسٍ من الخلق، بل يكاد يختص كل شخص منها بصيغة نادرة، فبعضها خلقٌ طمس في خلقين أو ثلاثة أو أربعة، كإنسانٍ يطير، وأفعوانٍ له رأسٌ خنزير. ومنها خلقٌ هو خداعٌ من خلق، مثل شخص هو نصف إنسان، وشخص هو فرد رجل إنسان ، وشخص هو كف إنسان، أو غير ذلك من الحيوان. ولا يبعد أن تكون التماثلُ المختلطة التي يرقمها المصورون، منقولة من ذلك الإقليم. والذي يغلبُ على أمر هذا الإقليم ، قد رُتب سَككاً حساساً للبرد<sup>(٢)</sup> جعلها أيضاً مسالخاً لملكته ، فهناك يحتطف مَنْ يستهوى من سكان هذا العالم، ويتثبت الأخبارُ للنتيجة منها، ويمسلم مَنْ يستهوى إلى قِيمٍ على الخمسة، مرصداً بباب الإقليم . ومعهم الأنباء في كتاب مطوى مختروم، لا يطلع عليه القِيمُ ، إنما له وعليه أن يوصل جميعه إلى خازنٍ، يعرضه على الملك. وأما

---

(١) في الحديث الشريف: لا تُصَلُّوا عند طلوع الشمس، فإنها تطلع بين قرني شيطان.. وابن سينا هنا يتجاوز المعنى المباشر للحديث الشريف، ويخلق بالدلالة إلى ناحية أرحب. ويقرر أحمد أمين في تعليقه على هذا الموضوع، أن القرن الطائر هو القوي المتركبة في الإنسان ، والقرن السائر هو القوى الخارقة!

(٢) المقصود بالغالب على الإقليم، المخ .. والطرق الخمسة للوريد، هي المراكز الحسية في المخ التي تصل إليها المعارف عبر الحواس الخمس، فتخفظها الذاكرة الخازن وقد يراد بالخازن الآخر هنا: الوجدان.

الأسرى<sup>(١)</sup>، فيتكلفهم هذا الخازن . وأما آلاتها فستحفظها خازناً آخر . وكلما استأثروا من عالمكم أصنافاً من الناس والحيوان وغيره، تناسلوا على صورهم، مزاجاً منها، وإخراجاً لئامها .

ومن هذين القرنين، مَنْ يسافر إلى إقليمكم هذا ، فيغشى الناس في الأنفاس ، حتى تخلص إلى السويداء من القلوب، فأما القرن الذى فى صورة السباع من القرنين السيارين . فإنه يَرْبُص بالإنسان ، طُراً، أذىً، معتباً عليه، فيُسقره ويزين له سوء العمل من القتل والمثل والإيحاء والإيذاء، فيُرى الجور فى النفس، ويبحث على الظلم والغشم .

وأما القرن الآخر منهما، فلا يزال يتاجى بال الإنسان بتحسين الفحشاء من الفعل، والمنكر من العمل، والفجر إليه، وتشويقه إليه، وتخريضه عليه ، قد ركب ظهر اللجاج، واعتمد على الإلحاح ؛ حتى يحجره إليه جراً .

وأما القرن الطَّيَّار فإنما يسرول له التكليل بما لا يرى ، ويصور لديه حسن العبادة للمطبوع والمصنوع، ويساور مير الإنسان: أن لانشأة أخرى، ولا عاقبة للسواء والحسنى، ولا قيوم على الملوكوت .

وإن من القرنين لطوائف تصاقب حلود إقليم وراء إقليمكم، تعممه الملائكة الأرضية، تُهدى بهدى الملائكة ، قد نزعَت عن غواية المردة ، وتقيَّدت سيمر الطيبين من الروحانيين . فأولئك إذا خالطوا الناس لم يعيشوا بهم، ولا يضلُّوهم . ويحسن مظاهرتهم على تطهيرهم، وهى جَنِّ وجِنِّ . ومن حصل وراء هذا الإقليم، وَعَلَّ فى أقاليم الملائكة . فالتصل منها بالأرض ، إقليم سكنته الملائكة الأرضيون، وإذ هم طبقتان، طبقة ذات الميمنة، وهى عاملة أئارة،

---

(١) يقصد : للبركات الحسية .

وطبقة تحاذيها ذات الميسرة، وهى مؤنثة عمالة. والطبقتان تهبطان إلى أقاليم الجن والإنس هويًا، وعمعان فى السماء رقبًا. ويقال إن الحفظة الكرام والكاتبين منهما، وإن القاعد مرصد اليمين، من الأمانة، وإليه الإملاء؛ والقاعد مرصد اليسار، من العمالة، وإليه الكتاب<sup>(١)</sup>.

ومن وجد له إلى عبور هذا الإقليم سبيلًا، خلص إلى ما وراء السماء خلوصًا، فلمح ذرية الخلق الأقدم، ولهم ملكٌ واحدٌ مُطاع. فأول حدوده، معمور بخدمٍ للملكم الأعظم، عاكفين على العمل المقرب إليه زلقى، وهم أمة بررة، لا تُحجب داعية نهمٍ أو قرمٍ أو غلمةٍ أو ظلمٍ أو حسدٍ أو كسل، قد وكلوا بعمارة ربض<sup>(٢)</sup> هذه المملكة، ووقفوا عليه، وهم حاضرة متمددون، يأورون إلى قصور مشيدة، وأبنية سرية تنوف فى عجن طيتها، حتى العجن ما لا يشاكل طينة إقليمكم، وإنه لأجلد من الزجاج والياقوت، وسائر ما يستبطن أمد بلاحه، وقد أملى لهم فى أعمارهم، وأنسى فى آجالهم، فلا يحرمون دون أبعد الآماد، ووترتهم عمارة الربض طائعين.

وبعد هؤلاء، أمة أشد اختلاطاً بملكهم، مُصرون على خدمة المجلس بالثول، وقد صينوا فلم يتبدلوا بالاعتماد، واستخلصوا للقربى، ومكنوا من رموق المجلس الأعلى والحفوف حوله، ومُنَعوا بالنظر إلى وجه الملك وصلاً لافصال فيه، وحُلُوا تحلية اللطف فى الشمالك والحسن، والثقافة<sup>(٣)</sup> فى الأذهان،

(١) تضمين غير مباشر للآية الكريمة ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كَرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَعْمَلُونَ﴾

سورة الإنططار، الآية العاشرة .. والمراد بذلك هنا: القوى العقلية فى الإنسان.

(٢) الربض: المأوى والإقامة .. وفى الحديث الشريف: "إذا أتيتهم فاربض فى دارهم.."

والربض: الشجر الملتف (لسان العرب ١/١٠٦).

(٣) الثقافة فى اللغة: الحجة والرفامة.

والنهاية فى الإشارات، والرواء الباهر ، والحسن الرائع، والهيئة البالغة. وضرب لكل واحد منهم حدَّ محلود ، ومقام معلوم، ودرجة مفروضة، لأينازع فيها ولايشارك ، فكل مَنْ عداه يرتفع عنه، أو يسمح نفساً بالقصور دونه.

وأدناهم منزلة من الملك واحد، هو أبوهم وهم أولاده وحفدته<sup>(١)</sup> وعنه يصدر إليهم خطاب الملك ومرسومه. ومن غرائب أحوالهم، أن طبائعهم لاتستعجل بهم إلى الشيب والمهرم. وأن الوالد منهم، وإن كان أقدم مُلَّةً، فهو أسبق مِنَّةً وأشدَّ بهجةً. وكلهم مسخرون، وقد كُفوا الاكتفاء .

والملك أبعدهم فى ذلك منهباً، وَمَنْ عزاه إلى عرق فقد زلَّ ، ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد هذى ، قد فات قدر الوصاف عن وصفه ، وحادث عن سبيله الأمثال، فلا يستطيع ضاربها إلا ببيان أعضال، بل كله لحسنه وجه ، ولوجوده يذَّى يعفى حُسْنُهُ آثار كل حسن، ويحقر كَرُمُهُ تَفَاسَةً كل كرم. ومتى هَمَّ بتأمله أحدٌ من الحافئين حول بساطه، غَضَّ اللَّغْشُ طَرْفَهُ فَأَبَ حَسِيراً، يكاد بصره يُختطف قبل النظر إليه، وكان حُسْنُهُ حجاب حُسْنه، وكان ظُهورُهُ سبب بطونه، وكان تجلِّيه سبب خفائه.. كالشمس ، لو انتقبت يسيراً، لاستعلنت كثراً، فلما أمنت فى التجلَّى احتجبت، وكان نورها حجاب نورها.

وإن هذا الملك لمطَّلَعٌ على ذويه بهاءه، لا يرضن عليهم بلقائه، وإنما يؤتون من دنو قواهم دون ملاحظته. وإنه لَسَمَّحٌ فياضٌ ، واسعُ السرِّ، غمرُ النائل، رجبُ الفناء، عامُّ المعطاء . مَنْ شاهد أثراً من جماله، وقف عليه لحظة، ولايلفته عنه غمزة .. ولربما<sup>(٢)</sup> هاجر إليه أفراد من الناس ، فيتلقَّاهم من فواضله، ما

(١) الإشارة ، على الأرجح ، للمقول العلوية (راجع الدراسة للمهنة للنصوص ، فيما سبق)

(٢) الفقرة التالية ، الأخيرة فى قصة ابن سينا .. هى التى سيبدأ منها السهروردى قصته.

ينوبهم ويشعرهم احتقار مناع إقليمكم هذا، فإذا انقلبوا من عنده ، انقلبوا وهم  
مكروهون.

قال الشيخ حى بن يقطين: لولا تعزى إليه بمخاطبتك، منبهاً إياك، لكان  
لى به شاغلٌ عنك. وإن شئت اتبعتى إليه.. والسلام<sup>(١)</sup>.

---

(١) فى بعض المخطوطات : تمت رسالة حى بن يقطين بحمد الله ومنه، والصلاة على محمد بن  
خلقه وعلى آله وأصحابه (وهى إضافة من الناسخ)



ثانياً

حَيُّ بْنُ يَقْظَانَ

لابن طُفَيْل





## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العظيم الأعظم، القديم الأقدم، العليم الأعلّم، الحكيم الأحكم،  
الرحيم الأرحم، الكريم الأكرم، الحليم الأحلّم ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ  
مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾<sup>(١)</sup> و ﴿كَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾<sup>(٢)</sup> .

أحمده على فواضل النعماء، وأشكره على تنابيع الآلاء. وأشهد أن لا إله  
إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، صاحب الخلق الطاهر،  
والمعجز الباهر، والبرهان القاهر، والسيف الشاهر؛ صلوات الله عليه وسلامه،  
وعلى آله وأصحابه، وأولى المهتم العظام، وذوى المناقب والمعالِم .. على جميع  
الصحابة والتابعين، إلى يوم الدين، وسَلِّمْ تسليماً كثيراً.

سألت أيها الأخ الكريم، الصفيّ الحميم - منححك الله البقاء  
الأبدى، وأسعدك السعد السرمدي - أن أثبت إليك ما أمكنني بثقه، من أسرار  
الحكمة المشرقية<sup>(٣)</sup>، التي ذكرها الشيخ الرئيس، أبو علي بن سينا

---

(١) سورة العلق، الآيةان الرابعة والخامسة.

(٢) سورة النساء، آية ١١٣.

(٣) يعنى أحمد أمين على ذلك بقوله: اختلف للمشرقون اختلافاً طويلاً في تفسير هذه الكلمة، هل هو وديف لكلمة حكمة الإشراف أو هي مقابلة لكلمة حكمة المغاربة؟ ولو كانت نسبة إلى الإشراف، لكانت الحكمة الإشرافية لا للمشرقية، فتصحيح أن تكون نسبة إلى المشرق، مقابلة لحكمة المغرب، وهي حكمة اليونان ومن إليهم، ويرجح هنا أن لابن سينا كتاباً في المنطق يسمى منطق المشارة يرد به على منطق أرسطو أى منطق المغاربة .. (انتهى)

نقول: كتاب ابن سينا في المنطق، عنوانه: منطق للمشرقيين (لا المشارة) وقد استخدم ابن سينا الكلمة نفسها حين أشار لمن يريد "الحق الذى لا يحصى فيه" فعليه "بكتبا للمشرقية" .. فلنظاير من ذلك أن وصف مشرقى يرد به الحكمة الجامعة البعيدة ولا تنسى هنا أن للمند -

(بقوله:)<sup>(١)</sup> فاعلم أن من أراد الحق الذي لا محجمة فيه، فعليه بطلبها والجهد في اقتنائها.

ولقد حرّك مني سؤالك عاطراً شريفاً أفضى بي، والحمد لله، إلى مشاهدة حالٍ لم أشهدها قبل، وانتهى بي إلى مبلغ، هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان، ولا يقوم به بيان؛ لأنه من طَوَرٍ غير طورهما وعالم غير عالمهما<sup>(٢)</sup>.

غير أن تلك الحال، لما لها من البهجة والسرور واللذة والحيور<sup>(٣)</sup>، لا يستطيع مَنْ وصل إليها، وانتهى إلى حَدٍّ من حدودها، أن يكتم أمرها أو يخفي سرها. بل يعترقه من الطرب والنشاط، والمرح والانبساط، ما يجعله على البوح بها بمجملته دون تفصيل، وإن كان ممن لم تحفقه العلوم، قال فيها بغير تحصيل، حتى إن بعضهم قال في هذه الحال سبحانه ما أعظم شأنه وقال غيره أنا الحق! وقال غيره: ليس في الثوب إلا الله<sup>(٤)</sup>. وأما الشيخ أبو حامد الغزالي (رحمة الله عليه) فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذا الحال، بهذا البيت:

فَكَانَ مَا كَانَ مِمَّا لَسْتُ أَذْكُرُهُ      فظُنُّ خيراً ولا تسأل عن الخير<sup>(٥)</sup>

---

= والصين، وهي بلاد حكمة، كانت آنذاك بالنسبة للعالم الإسلامي: مشرق.. وقد أشار ابن سينا إلى تلك العلوم التي وصلتنا من المشرق.

(١) ما بين القوسين لم يرد في النشترين (نشرة أحمد أمين ونشرة فاروق سعد) وأضفته هنا ليستقيم به الكلام.. وما يرد بعد القوسين هو كلام ابن سينا في الشفاء حيث أكد أن هذا الكتاب هو شرح لأراء المشائين (الأرسطويين) أما من أراد الحق الذي لا محجمة فيه، فعليه بالكعب المشرقية. وقد نقل ابن طفيل عبارة ابن سينا بشيء من التصرف، فلم ينته لذلك: ناشرو النص.. وحملوا العبارة لابن طفيل!

(٢) يقصد: عالم اللسان وعالم البيان.

(٣) الإشارة هنا إلى أحوال الطريق الصوفي.. وهي الأحوال التي لا ترقى اللغة العادية للتعبير عنها.

(٤) هما: البسطامي والحلاج.

(٥) البيت من بحر البسيط، وقد أجاب به الإمام الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن محمد -

وإنما أدبته<sup>(١)</sup> المعارف ، وحلّته العلوم.

وانظر إلى قول أبي بكر بن الصائغ<sup>(٢)</sup> ، للتصل كلامه في صفة الاتصال، فإنه يقول: إذا فهم المعنى المقصود من كتابه ذلك، ظهر عند ذلك، أنه لا يمكن أن يكون معلوماً من العلوم المتعاطاة في رتبته وحصل متصوره بفهم ذلك المعنى، في رتبة يرى نفسه فيها مباناً لجميع ما تقدم، مع اعتقادات أخرى - ليست هيولانية<sup>(٣)</sup> - وهي أجل من أن تُنسب إلى الحياة الطبيعية، بل هي أحوال من أحوال السعداء، منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية، خليفة أن يقال لها: أحوال إلهية. يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده ..

وهذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر<sup>(٤)</sup> ، يُنتهى إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري .. ولا شك أنه بلغها، ولم يتخطها.

وأما الرتبة التي أشرنا إليها نحن أولاً، فهي غيرها، وإن كانت إياها.. بمعنى أنه لا يتكشف فيها أمرٌ، على خلاف ما انكشف في هذه<sup>(٥)</sup>. وإنما تبايرها

---

- الطوسي، المتوفى ٥٠٥ هجرية) عندما سئل عن حاله بعد أن ترك حياة الظاهر وسلك طريق الصوفية.. ونلاحظ هنا تقدير ابن طفيل للإمام الغزالي (راجع مقالناه في الدراسة)

(١) يشير للإمام الغزالي .

(٢) هو ابن باجة .. راجع ما كتبه عنه في الدراسة ، عند الكلام عن ابن طفيل.

(٣) يقصد: ليست مادية . والمهيولا، كلمة يونانية قديمة استخدمها أرسطو في فلسفته الطبيعية للدلالة على ما يُصنع منه الموجود الطبيعي ؛ أي : مادته.

(٤) يقصد : ابن باجة.

(٥) هذه المقابلة بين الرتبتين ، هي التي ظهرت في مقابلة ابن عربي وابن رشد .. راجع ذلك فيما أوردناه بالتقسيم الأول من الكتاب، وهي ما يظهر أيضاً في كلام السهروردي عن الحكمة البحيثة والحكمة العملية (النوقية)

بزيادة الوضوح، ومشاهدتها بأمرٍ لانسميه قوةً إلا على الجواز، إذ لا نجد في الألفاظ الجمهورية، ولا في الاصطلاحات الخاصة؛ أسماء تدل على الشيء، الذي يُشاهد به ذلك النوع من المشاهدة.

وهذه الحال التي ذكرناها، وحركتنا سؤالك إلى فوقٍ منها، هي من جملة الأحوال التي بُه عليها الشيخ أبو علي<sup>(١)</sup> حيث يقول: ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدًا ما، عنت له جلسات من اطلاع نور الحق، لذينة كأنها بروق ترمض إليه، ثم تخمد عنه، ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض، ثم إنه ليرغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض، فكلما لمح شيئًا عرج<sup>(٢)</sup> منه إلى جناب القدس، فيلزم من أمره أمرًا، فيغشاه غشا، فيكاد يرى الحق في كل شيء. ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغًا، يتقلب له وقته سكونية، فيصير المخطوف مألوفًا، والرميض شهابًا تينًا، وتحصل له معارفه مستقرة، كأنها صلبة مستمرة .. إلى ما وصفه من تدريج المراتب وانتهائها إلى النيل، بأن يصير سيره مرآة مجلوة<sup>(٣)</sup>، يحاذي بها شطر الحق، وحيث تدور عليه اللذات العلى، ويفرح بنفسه، لما بها من أثر الحق. ويكون له في هذه الرتبة، نظرٌ إلى الحق، ونظرٌ إلى نفسه، وهو بعد مژذذ.. ثم إنه ليغيب عن نفسه، فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه، فمن حيث هي لحظة؛ وهناك يحق الوصول.

---

(١) يقصد ابن سينا .. والنص التالي ورد في آخر الإشارات والتبهيّات.

(٢) في النشترتين (هاج) وهي غير ذات معنى!

(٣) سوف يستخدم ابن عربي مصطلح (المرآة المجلوة) ليشير به إلى نفس المعنى الذي قصد إليه ابن سينا .. يقول ابن عربي في فصوص الحكم ما نصه: لما شاء الحق سبحانه، من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء، أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله.. أوجد العالم كله وجود شيع مستوى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة.. فافتضى الأمر جلالة مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة (فصوص الحكم، بتحقيق د. أبو العلا عفيفي - دار الكتاب العربي، بيروت ص ٤٨)

فهذه الأحوال التي وصفها، إنما أراد بها أن تكون له ذوقاً، لاعلى سبيل الإدراك النظرى المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج. وإن أردت مثلاً، يظهر لك به الفرق بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها، فتخيّل حال من خُلِقَ مكفوف البصر، إلا أنه جيد الفطرة قوى الحسّ ثابت الحفظ مستند الخاطر؛ فتشأ منذ كان فى بلدة من البلدان، وما زال يتعرّف أشخاص الناس بها، وكثيراً من أنواع الحيوان والجمادات وسيكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها، بما له من ضروب الإدراكات الأخر، حتى صار يمشى فى تلك المدينة بغير دليل، ويعرف كل من يلقاه، ويسلم عليه بأول وهلة؛ وكان يعرف الألوان، وحناءها، وبشروح أسمائها وبعض حلود تدل عليه.. ثم إنه بعد أن حصل على هذه الرتبة، فُتح بصره، وحدثت له الرؤية البصرية، فمشى فى تلك المدينة كلها، وطاف بها فلم يجد أمراً على اختلاف ما كان يعتقد، ولا أنكر من أمرها شيئاً، وصادف الألوان على نحو صدق الرسوم عنده، التى أنت رسمت له بها. غير أنه فى ذلك كله، حدث له أسران عظيمان، أحدهما تابع للآخر وهما: زيادة الوضوح والانبلاج .. واللذة العظيمة .

فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية، هى حالة الأعمى الأولى، والألوان التى فى هذه الحال معلومة بشروح أسمائها، هى تلك الأمور التى قال عنها أبو بكر <sup>(١)</sup> إنها: *أَجَلٌ من أن تُنسب إلى الحياة الطبيعية، يهبها الله لمن يشاء من عباده*. وحال النظار الذين وصلوا إلى طور الولاية، ومنحهم الله تعالى ذلك الشيء، الذى قلنا إنه لا يسمى قوة، إلا على سبيل المجاز .. هى الحالة الثانية.

وقد يوجد، فى النادر، من كان أبداً ثاقب البصيرة مفتوح البصر، غير محتاج إلى النظر.

(١) ابن باجة.

ولست أعنى ، أكرمك الله بولايته ، بإدراك أهل النظر ها هنا ، ما يدركونه من عالم الطبيعة . وإدراك أهل الولاية ، ما يدركونه مما بعد الطبيعة .. فإن هذين المدرّكين ، متباينان جداً بأنفسهما ، ولا يلتبس أحدهما بالآخر . بل الذى نعينه بإدراك أهل النظر ، ما يدركونه مما بعد الطبيعة ، مثل ما أدركه أبو بكر .. ويشترط فى إدراكهم هذا ، أن يكون حقاً صحيحاً ، وحيث يقع النظر بينه وبين إدراك أهل الولاية الذين يعتنون بتلك الأشياء بعينها ، مع زيادة وضوح ، وعظيم التناؤ .

وقد عاب أبو بكر هذا الالتناؤ ، على القوم ، وذكر أنه للقوة الخيالية ، ووعد بأن يصف ما ينبغى أن يكون حال السعداء عند ذلك ، بقول مفسّر مبين . وينبغى أن يقال له ، ها هنا : لاستحلّ طعام شيء لم تذوق ، ولا تتخطّ رقاب الصّديقين ! ولم يفعل الرجل شيئاً من ذلك ، ولا وفى بهذه المهدة . وقد يشبه ، أن منعه عن ذلك ، ما ذكره من ضيق الوقت ، واشتغاله بالنزول إلى وهّران<sup>(١)</sup> أو رأى أنه ، إن وصف تلك الحال ، اضطره القول إلى أشياء فيها قدح عليه ، فى سيرته ، وتكذيب لما أثبتته من الحثّ على الاستكثار من المال ، والجمع له ، وتصريف وجوه الخيل فى اكتسابه .

.. وقد خرج بنا الكلام ، إلى غير ما حرّكتنا إليه بسؤالك ، بعض مخروج بحسب ما دعت الضرورة إليه ، وظهر بهذا القول أن مطلوبك ، لم يتعدّ أحد غرضين :

إما أن تسأل عما يراه أصحاب المشاهدة والأوراق والحضور فى طور الولاية ، فهذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره فى كتاب . ومتى حاول أحد

---

(١) مدينة مشهورة بشمال أفريقية (انظر : معجم البلدان ٣٨٥/٥) وهى تقع اليوم بالجزائر ، قريباً من تلمسان .

ذلك ، وتكلفه بالقول أو الكتب، استحالت حقيقته، وصار من قبيل القسم الآخر النظري، لأنه إذا كُسى الحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة، لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً، وزلت به أقدام قوم من الصراط المستقيم، وظنُّ بآخرين أن أقدامهم زلت، وهى لم تزل .. وإنما كان كذلك، لأنه أمرٌ لانهائية له فى حضرة متسعة الأكشاف، محيطه غير محاط بها<sup>(١)</sup> .

والغرض الثانى من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما، هو أن تبغى التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر. وهنا ، أكرمك الله بولايته، شئٌ يُحتمل أن يوضع فى الكتب وتتصرف به العبارات، ولكنه أُعْذِم من الكبريت الأحمر<sup>(٢)</sup> . ولا سيما فى هذا الصِّقَع، الذى نحن فيه<sup>(٣)</sup>. لأنه من الغرابة فى حُددٍ، لا يظفر باليسر منه، إلا الفرْدُ بعد الفرد، ومن فطر بشئ منه ، لم يكلم الناس إلا رمزاً، فإن الملة الحنيفية والشرعة المحمدية ، قد منعت من الخوض فيه وحُذِّرت عنه.

ولا تظننَّ أن الفلسفة التى وصلت إلينا فى كتب أرسطوطاليس وأبى نصر<sup>(٤)</sup> وفى كتاب الشفاء<sup>(٥)</sup> تقى بهذا الغرض الذى أردته، ولا أن أحداً من

(١) ربما أوضح هذا المعنى ، القصة المروية عن اجتماع ابن سينا وأبى سعيد بن أبى الخير، فقد روى أنهما اجتماعاً غير ثلاثة أيام، فلما افترقا سأل تلاميذ ابن سينا شيخهم، عن رأيه فى أبى سعيد فقال: ما أعرفه يراه. وسأل تلاميذ أبى سعيد شيخهم عن ابن سينا، فقال: ما أعرفه ويريدان بالمعرفة : العلم عن طريق الفلسفة والمنطق. ويريدان بالرؤية : الكشف الذى يحصل للصوفيين عند بلوغهم الغاية (تعليق أحمد أمين).. والذى يوضح هذا المعنى ، حقاً، هو العبارة الشهيرة للنُّفَرى : كلما اتسعت الرؤية، ضلقت العبارة !

(٢) كان القدماء يستخدمون تعبير الكبريت الأحمر للإشارة إلى ما هو شديد الندرة.

(٣) يريد ببلاد الأتغلس، وقد كانت فيها الفلسفة والتصوف نادرين .

(٤) الفارابى.

(٥) كتاب لابن سينا.

أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية . وذلك أن مَنْ نشأ بالأندلس ، من أهل  
 الفطرة الفائقة، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها، قطعوا أعمارهم بعلوم  
 التعاليم<sup>(١)</sup> ، وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً، ولم يقدروا على أكثر من ذلك. ثم خَلَفَ  
 من بعدهم خَلَفٌ زادوا عليهم بشيء من علم المنطق، فنظروا فيه، ولم يُفَضِّ بهم  
 إلى حقيقة الكمال . فكان فيهم مَنْ قال :

بَرَّحَ بِي أَنْ عَلِمَ الْوَرَى      إِنْ هَا إِنِ فِيهِمَا مِنْ مَزِيدٍ  
 حَقِيقَةُ يُعْجِزُ تَحْصِيلُهَا      وَبَاطِلُ تَخْصِيلِهَا مَا يُفِيدُ

ثم خَلَفَ من بعدهم خَلَفٌ آخر، أَحْذَقَ منهم نظراً، وأقرب إلى الحقيقة..  
 ولم يكن فيهم أَتَقَبُ ذَهْنًا، ولا أَصَحُّ نَظْرًا، ولا أَصْدَقُ رُؤْيَا من أبى بكر بن  
 الصائغ. غير أنه شغلته الدنيا، حتى اخترته المنية قبل ظهور خزائن علمه؛ وَبَثَّ  
 خفايا حكمته. وأكثر ما يوجد له من التأليف، إنما هي غير كاملة، ومجزومة من  
 أواخرها، ككتابه في النفس وتلخيص المتوحد وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة.  
 وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ، ورسائل مختلصة ، وقد صرَّح هو نفسه  
 بذلك، وذكر أن المعنى المقصود برهانه في رسالة الاتصال ليس يعطيه ذلك  
 القول عطاءً ينياً ، إلا بعد عسر واستكراه شديد، وأن ترتيب عبارته في بعض  
 المواضع، على غير الطريق الأكمل، ولو اتسع له الوقت، مال لتبديلها.. فهذا  
 حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل، ونحن لم نلق شخصه.

وأما مَنْ كَانَ معاصراً له، مَنَّ لم يوصف بأنه في مثل درجته، فلم نزله  
 تأليفاً.. وأما مَنْ جَاءَ بعدهم من المعاصرين لناء فهم بعد في حَدِّ التزايد، أو  
 الوقوف على غير كمال، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره.

(١) يقصد علوم الظاهر والعلوم الطبيعية.



وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر<sup>(١)</sup> فأكثرها فى المنطق، وما ورد منها فى الفلسفة، فهى كثيرة الشكوك؛ فقد أثبت فى كتابه الملة الفاضلة<sup>(٢)</sup> بقاء النفوس الشريفة بعد الموت فى آلام لا نهاية له ، وبقاء لانهاية له؛ ثم صرّح فى المياسة المدلّية بأنها منحلّة وسائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة. ثم وصف فى شرح كتاب الأخلاق<sup>(٣)</sup> شيئاً من أمر السعادة الإنسانية، وأنها إما تكون فى هذه الحياة، التى فى هذه الدار، ثم أعقب<sup>(٤)</sup> ذلك كلاماً هذا معناه : وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان، وعرفات عجائز . فهذا قد أياس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى، وصير الفاضل والشريف فى رتبة واحدة، إذ جعل مصير الكل إلى العدم، وهذه زلة لا تُقال، وعثرة ليس بعدها جبرٌ .. هذا مع ما صرّح به من سوء معتقده فى النبوة، وأنها يزعمه للقرة الخيالية خاصة، وتفضيله الفلسفة عليها.. إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها.

وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو على، بالتعبير عما فيها، وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته فى كتاب الشفاء وصرّح فى أول الكتاب، بأن الحق عنده غير ذلك، وأنه إنما ألّف ذلك الكتاب على مذهب المشائين، وأن من أراد الحق الذى لا جمجمة فيه، فعليه بكتابه فى الفلسفة المشرفية .. ومن عنى بقراءة كتاب الشفاء وقراءة كتب أرسطوطاليس، ظهر له فى أكثر الأمور، أنها تتفق ! وإن كان فى كتاب الشفاء أشياء، لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب الشفاء على

(١) الفارابى .

(٢) يُعرف هذا الكتاب بعنوان : آراء أهل المدينة الفاضلة.

(٣) كتاب لأرسطو.

(٤) فى النشرتين : عقب.

ظاهره، دون أن يُتَقَطَّن لسره وباطنه، لم يوصل به إلى الكمال، حسبما نُبه عليه الشيخ أبو علي في كتاب الشفاء.

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهي بحسب مخاطبته للجمهور، تربط في موضع، وتخل في آخر، وتكفر بأشياء، ثم يتحللها<sup>(١)</sup>. ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب التهافت<sup>(٢)</sup> إنكارهم لحشر الأحساد، ورثباتهم الثواب والعقاب للنفس خاصة. ثم قال في أول كتاب الميزان<sup>(٣)</sup> إن هذا الاعتقاد، هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع.. ثم قال في كتاب المقتصد من الضلال والمقصح عن الأحوال إن اعتقاده هو، كاعتقاد الصوفية، وإن أمره إنما وقف على ذلك، بعد طول البحث، وفي كتبه من هذا النوع كثير، يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها، وقد اعترض عن هذا الفعل في آخر كتاب ميزان العمل حيث وصف أن الآراء، ثلاثة أقسام:

رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه.. ورأى يكون بحسب ما يخطاب به كل سائل ومسرحد.. ورأى أن يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه، إلا من هو شريكه في اعتقاده.

ثم قال بعد ذلك: ولو لم يكن في هذه، إلا ما يشكك في اعتقادك المبرور، لكفى بذلك نقماً، فإن من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة. ثم مثل بهذا البيت:

---

(١) في نشرة أحمد أمين: تتحللها.

(٢) يقصد تهافت الفلاسفة الذي ألّفه الغزالي بعد مقاصد الفلاسفة ورداً عليه ابن رشد بكتابه

تهافت التهافت (انظر د. بنوي: مؤلفات الغزالي، الطبعة الثانية ١٩٧٧، ص ٥٣: ٦٩)

(٣) للأمام الغزالي عدة مؤلفات بعنوان الميزان. والمقطوع بصحة نسبته إليه منها: ميزان العمل

(مؤلفات الغزالي ص ٩٧)

خُذْ مَا تَرَاهُ وَذَعْ شَيْئاً سَمِعْتَ بِهِ

فِي ظِلَّةِ الشَّمْسِ مَا يُغْنِيكَ عَنْ رُحْلِ<sup>(١)</sup>

فهذه صفة تعليمه، وأكثره إنما هو رمز وإشارة، لا يتفجع بها إلا مَنْ وقف عليها ببصيرة نفسه، أو لإمام سمعها منه ثانياً، أو مَنْ كان معدّاً لفهمها، فائق الفطرة، فهو يكتفى بأيسر إشارة.

وقد ذكر في كتاب الجوهر<sup>(٢)</sup> أن له كتباً مضموناً بها على غير أهلها، وأنه ضمّنها صريح الحق. ولم يصل إلى الأندلس، ففى علمنا، منها شيء؛ بل وصلت كتبٌ يزعم بعض الناس أنها هى تلك المضمون بها، وليس الأمر كذلك. وتلك الكتب هى كتاب المعارف العقلية<sup>(٣)</sup> وكتاب النفع والتسوية<sup>(٤)</sup> ومسائل مجموعة<sup>(٥)</sup> وسواها. وهذه الكتب وإن كانت فيها إشارات، فإنها لاتتضمن عظيم زيادة فى الكشف، على ما هو ميثوث فى كتبه المشهورة.

وقد يوجد فى كتاب المقصد الأسنى<sup>(٦)</sup> ما هو أغمض مما فى تلك. وقد صرّح هو بأن كتاب المقصد الأسنى ليس مضموناً به؛ فيلزم من ذلك أن هذه

---

(١) البيت من بحر البسيط.

(٢) للإمام الغزالي عدة تأليف بعنوان: الجوهر، الجواهر .. أشهرها جواهر القرآن وهو المنطوق بصحة نسبتة للغزالي، ومن المؤلفات التى تلور لشكوك حول نسبتها له: الجواهر اللآل فى مثلث الغزالي، الجواهر الفاعرة، الجواهر والأثور ومعدن الحكم والأسرار .. إلخ.

(٣) للمعارف الإلهية ولباب الحكم الإلهية (د. عبد الرحمن بلوى : مؤلفات الغزالي ص ٩٣)

(٤) توجد عدة نسخ عظيمة من هذا الكتاب، بعضها بعنوان النفع والتسوية وبعضها بعنوان

الأجوبة الغزالية عن المسائل الأخروية (مؤلفات الغزالي ص ٣١٨)

(٥) يرجّح د. عبد الرحمن بلوى، أن تكون هذه المسائل هى مجموعة من فتاوى الغزالي ..

(مؤلفات الغزالي ص ٤٤ وما بعدها)

(٦) المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى (مؤلفات الغزالي ص ١٣٥)

الكتب الواصله، ليست هي المضمون بها<sup>(١)</sup> .

وقد تورَّه بعض المتأخرين، من كلامه الواقع في آخر كتاب المشكاة<sup>(٢)</sup> أمراً عظيماً، أوقفه في مهراة لا يخلص له منها، وهو قوله بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار، ثم انتقله إلى ذكر الواصلين: إنهم رفقوا على أن هذا للرحمرد العظيم، متصفت بصفة تنافي الرحمانية المحضة ! فأراد أن يُلزِمه من ذلك، أنه يعتقد أن الأول الحق سبحانه، في ذاته كثرة ما: تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

ولاشك عندنا في أن الشيخ أبا حامد، عُمن سعد السعادة القصوى ، ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة، لكن كتبه المضمون بها، المشتعلة على علم المكافحة، لم تصل إلينا، ولم يتخلص لنا نحن ، الحق الذي انتهينا إليه، وكان مبلفنا من العلم تتبع كلامه، وكلام الشيخ أبي على<sup>(٣)</sup> ، وصرف بعضهما إلى بعض، وإضافة ذلك إلى الآراء التي تبعته<sup>(٤)</sup> في زماننا هذا، ولجج بها قوم من متحلي الفلسفة، حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر، ثم وجدنا منه الآن هذا النزق اليسير بالمشاهدة. وحيث رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام

---

(١) للمضمون به على غير أهله، كتاب مشهور للغزالي، توجد منه عشرات المخطوطات، وطبع عدة مرات .. ولاندرى لماذا لم يصل هذا الكتاب إلى الأندلس في عصر ابن طفيل؟ هل لأن الغزالي أعدها إلى أميه أحمد الغزالي وأوصى بأن يُضنَّ بالكتاب، فلم تتوافر نسخته الخطية .. أم أن الفترة الزمنية الممتدة من وفاة الغزالي سنة ٥٠٥ هجرية، إلى حياة ابن طفيل (المتوفى ٥٨١ هجرية) لم تسمح بانتشار هذا الكتاب؟ ولكن: لماذا هذا الكتاب بالذات، دون بقية أعمال الغزالي التي وصلت لابن طفيل؟

(٢) مشكاة الأنوار ومصنفه الأسرار (مؤلفات الغزالي ص ١٩٣ وما بعدها)

(٣) ابن سينا .

(٤) في الشريطين نبهت (والكلام يستقيم بما أصلحناه، لأنه يستند في هذه الآراء إلى متحلي الفلسفة، فليس من المناسب وصفها بالتبوع .. وقد انتقدنا فيما سبق)

يؤثر عنا، وتعين علينا أن تكون -أيها السائل- أول مَنْ اتُخفناه بما عندنا وأُطلعناه على ما لدينا، لصحيح ولائك وزكاة<sup>(١)</sup> صفائك.

غير أنَّنا ، إذا ألقينا إليك بغايات ما انتهينا إليه من ذلك، من قبل أن تُحكم مبادئها<sup>(٢)</sup> معك، لم يفدك ذلك شيئاً، أكثر من أمرٍ تقليديٍّ يحمل. هذا إن أنت حسنت فلتك بنا، بحسب المودة والمؤالفة .. لالامعنى أنَّنا نستحق أن يُقبل قولنا.

ونحن لانرضى لك هذه المنزلة، ولانفتح لك بهذه الرتبة ، ولا نرضى بك، إلا ما هو أعلى منها؛ إذ هي غير كافية بالنجاة ، فضلاً عن الفوز بأعلى الدرجات. وإنما نريد أن نملك على المسائل التي قد تقدّم عليها سلوككنا، ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً، حتى يفضى بك إلى ما أفضى بنا إليه، فتشاهد من ذلك ما شاهدناه ، وتحقق ببصرة نفسك كل ما تحققناه، وتستغنى عن ربط معرفتك بما عرفناه .

وهذا يحتاج إلى مقدارٍ معلوم من الزمان ، غير يسير، وفراغٍ من الشواغل وإقبال بالهمة كلها على هذا الفن. فإن صدق منك هذا العزم، وصحت نيتك للتشمر في هذا المطلب، فستحمد عند الصباح مسراك، وتنال بركة مسعاك، وتكون قد أرضيت بك وأرضاك، وأتاك حيث تريده من أملك، وتطمح إليه بهمتك وكليتك. وأرجو أن أصل من السلوك بك على أقصاه<sup>(٣)</sup> الطريق وألمنها من الغرائل والآفات.

---

(١) في نشرة فاروق سعد: ذكاء.

(٢) في نشرة فاروق سعد: مبادئها (وهو الإلهام القديم)

(٣) في نشرة فاروق سعد : تقصر .

وإن عُرِضَت الآن إلى لحظة يسيرة، على سبيل التشويق ، والحث على دخول الطريق .. فأنا واصل لك قصة حي بن يقظان و أسال<sup>(١)</sup> وسلامان اللذين سَمَّاهما الشيخ أبو علي .. ففى ﴿قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾<sup>(٢)</sup> و﴿ذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾<sup>(٣)</sup> .

\* \* \*

ذكر سلفنا الصالح، رضى الله عنهم، أن جزيرة من جزائر الهند التى تحت خط الإستواء ، وهى الجزيرة التى يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب، وبها شجرٌ يشمر نساءً ، وهى التى ذكر المسعودى<sup>(٤)</sup> أنها جزيرة الواقواق ! لأن تلك الجزيرة أعدلُ بقاع الأرض هواءً، وأتمُّها لشروق النور الأعلى عليها استعداداً، وإن كان ذلك خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء ، فإنهم يرون أن أعدل ما فى المعمورة الإقليم الرابع، فإن كانوا قالوا ذلك، لأنه صَحُّ عندهم أنه ليس على خط الإستواء عمارة، لمانع من الموانع الأرضية. فلقولهم إن الإقليم الرابع أعدلُ بقاع الأرض الباقية، رَجَاهُ . وإن كانوا إنما أرادوا بذلك، أن ما على خط الاستواء شديد الحرارة، كالذى يصرِّح به أكثرهم، فهو خطأ يقرم اليرهائ على خلافه، وذلك أنه قد ترهن فى العلوم الطبيعية، أنه لا سبب لتكوُّن الحرارة إلا الحركة، أو ملاقة الأجسام الحارة، والإضاءة. وتبين فيها أيضاً أن الشمس بذاتها غير حارة، ولا متكيِّفة بشئ من هذه الكيفيات المزاجية، وقد تبين فيها

(١) فى نشرة فاروق سعد : أسال.

(٢) سورة يوسف ، آية ١١١ .

(٣) سورة ق ، آية ٣٧ .

(٤) هو الرحالة المشهور : أبو الحسن المسعودى ، المتوفى ٣٤٦هـ . والإشارة إلى ما ذكره عن الواقواق كتابه مروج الذهب ومعادن الجوهر. وقد ذكر هذه الجزيرة ، أيضاً، كلُّ من:

الإنديسى فى نزهة المشتاق وابن خردادبة فى المسالك والممالك

أيضاً، أن الأجسام التي تقبل الإضاءة ، أتمّ القبول، هي الأجسام الصقيلة غير الشفافة، ويليهما في قبول ذلك الأجسام الكثيفة غير الصقيلة. فأما الأجسام الشفافة التي لا شيء فيها من الكثافة فلا تقبل الضوء بوجهه ، وهذا وحده مما برهنه الشيخ أبو علي خاصة، ولم يذكره مَنْ تقدمه.

فإذا صحت هذه المقدمات، فاللازم عنها أن الشمس لا تسخن الأرض، كما تسخن الأجسام الحارة أجساماً أحرّ مماسها؛ لأن الشمس في ذاتها غير حارة، ولا الأرض أيضاً تسخن بالحركة، لأنها ساكنة ، وعلى حالة واحدة في وقت شروق الشمس عليه، وفي وقت مغيبها عنها، وأحوالها في التسخين والتبريد، ظاهرة الاختلاف للحس في هذين الوقتين، ولا الشمس أيضاً تسخن الهواء، أولاً، ثم تسخن بعد ذلك الأرض، بتوسط سخونة الهواء وكيف يكون ذلك؟ ونحن نجد أن ما قرب من الهواء من الأرض، في وقت الحرّ، أسخن كثيراً من الهواء الذي يبعد منه علواً !

فبقي أن تسخين الشمس للأرض ، إنما هو على سبيل الإضاءة لا غير، فإن الحرارة تتبع الضوء أبداً، حتى إن الضوء إذا أفرط في المرآة للمقبرة، أشعل ما حاذها. وقد ثبت في علوم التعاليم بالبراهين القطعية، أن الشمس كروية الشكل، وأن الأرض كذلك، وأن الشمس أعظم من الأرض كثيراً، وأن الذي يستضيئ من الأرض بالشمس أبداً، هو أعظم من نصفها، وأن هذا النصف المضئ من الأرض في كل وقت، أشد ما يكون الضوء في وسطه ، لأنه أبعد المواضع من الظلمة، عند محيط الدائرة، ولأنه يقابل من الشمس أجزاء أكثر، وما قرب من المحيط ، كان أقل ضوءاً، حتى ينتهي إلى الظلمة عند محيط الدائرة، الذي ما أضاء موقعه من الأرض قط.

وإنما يكون الموضع وسط دائرة الضياء ، إذا كانت الشمس على سَنَت

رؤوس الساكنين فيه، وحيث تكون الحرارة في ذلك الموضع، أشد ما يكون، فإن كان الموضع مما تبعد الشمس فيه عن مسامته رؤوس أهله، كان شديد البرودة جداً<sup>(١)</sup>، وإن كان مما تلوم فيه للمسامته، كان شديد الحرارة.

وقد ثبت في علم الهيئة<sup>(٢)</sup>، أن بقاع الأرض التي على خط الاستواء، لاتسامت الشمس رؤوس أهلها سوى مرتين في العام، عند حلولها برأس الحمل، وعند حلولها برأس الميزان. وهى في سائر العام ستة أشهر جنوباً منهم، وستة أشهر شمالاً منهم، فليس عندهم حرٌ مفرط، ولا برء مفرط، وأحوالهم بسبب ذلك .. متشابهة .

وهذا القول يحتاج إلى بيان أكثر من هذا، لا يليق بما نحن بسبيله، وإنما نبهناك عليه، لأنه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الإنسان بتلك البقعة، من غير أم ولا أب، فمنهم من بت الحكم، وحزم القضية، بأن حتى بن يقظان من جملة من تكون في تلك البقعة، من غير أم ولا أب .. ومنهم من أنكر ذلك، وروى من أمره خيراً نقصه عليك ؛ فقال :

إنه كان بإزاء تلك الجزيرة، جزيرة عظيمة متسعة الأكثاف، كثيرة الفرائد، عامرة بالناس، يملكها رجلٌ منهم شديد الأنفة والغيرة، وكانت له أخت ذات جمال وحسن باهر، فعزلها<sup>(٣)</sup> ومنعها من الأزواج، إذ لم يجد لها كفواً. وكان له قريب يسمى يقظان فتزوجها سرراً، على وجه جائز في منذهبهم المشهور في زمنهم، ثم إنها حملت منه، فوضعت طفلاً، فلما خافت أن يفتضح أمرها وينكشف سرها، وضعتها في تابوت أحكمت زمه، بعد أن أروته

(١) الإشارة هنا إلى القطبين: للتبعد الشمالى، للتبعد الجنوبي .

(٢) الفلك.

(٣) بالغ في طلب مهرها.



من الرضاع، وخرجت به فى أول الليل فى جملة من خدمها وثقاتها، إلى ساحل البحر، وقلبها يحترق صبايةً به وخوفاً عليه، ثم إنها ودَّعته؛ وقالت : اللهم إنيك قد خلقت هذا الطفل، ولم يكن شيئاً مذكوراً<sup>(١)</sup> ، ورزقته فسئ ظلمات الأحشاء، وتكفَّلت به حتى ثم واستوى، وأنا قد سلَّمته إلى لطفك، ورجوت له فضلك، خوفاً من هذا الملك الغشوم الجبار العنيد... فكان له ، ولا تسلمه يا أرحم الراحمين ! ثم قلَّفت به فى اليم، فصنادف ذلك جرى الماء بقوة المدِّ، فاحتمله من ليلته، إلى ساحل الجزيرة الأخرى المتقدِّم ذكرها.

وكان المدُّ يصل فى ذلك الوقت إلى موضع لا يصل إليه، إلا بعد عام، فأدخله الماء بقوة إلى أجمة ملتفة الشجر، عذبة الرية، مستورة عن الرياح والمطر، محجوبة عن الشمس، تزاور عنها إذا طلعت، وتميل إذا غربت<sup>(٢)</sup> .

ثم أخذ الماء فى الجزر عن التابوت الذى فيه الطفل، وبقي التابوت فى ذلك الموضع، وعلت الرمال بهبوب الرياح، وتراكمت بعد ذلك، حتى سدَّت باب الأجمة على التابوت، ورددت مدخل الماء إلى تلك الأجمة. فكان المدُّ لا ينتهى إليها. وكانت مسامير التابوت قد قلَّقت، وألواحها قد اضطربت، عند رمى الماء إياه فى تلك الأجمة.

فلما اشتد الجوع بذلك الطفل، بكى واستغاث وعالج الحركة .. فوقع صوته فى أذن ظلية قعدت طلاها<sup>(٣)</sup> ، خرج من كِناسه، فحمله العُقاب. فلما سمعت الصوت، فلَّته ولدها ، فتتبَّعت الصوت وهى تتجَّيل طلاها، حتى وصلت إلى التابوت، ففحصت عنه بأظلافها، وهو يئو ويئن من داخله، حتى

(١) الآية (جعل أبى على الإنسان حيناً من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً..) سورة الإنسان، الآية الأولى.

(٢) الصورة هنا ، مستوحاة من قصة لعل الكهف الواردة فى القرآن الكريم (سورة الكهف آية ١٧).

(٣) الطلا : ولد الظبي ، والكنس : يتهما.

طار عن التابوت لروح من أملاكه، فحنت الظبية، وحنت عليه، ورمت به،  
والقمته حلمتها، وأروته لبناً سائغاً.. وما زالت تتعهد وتربيه، وتدفع عنه  
الأذى.

\* \* \*

هذا ما كان من ابتداء أمره عند مَنْ ينكر التولد. ونحن نصف هنا كيف  
تربى، وكيف انتقل في أحواله حتى بلغ المبلغ العظيم.

\* \* \*

وأما الذين زعموا أنه تولد من الأرض، فإنهم قالوا إن بطناً من أرض تلك  
الجزيرة تحمرت فيه طينة على مر السنين والأعوام، حتى امتزج فيها الحارُّ  
بالبارد، والرطبُّ باليابس، امتزاج تكافٍ وتعادُل في القوى. وكانت هذه الطينة  
المتحصنة كبيرة جداً، وكان بعضها يفضل بعضاً في اعتدال المزاج والتهوي لتكبرن  
الأمشاج<sup>(٧)</sup>، وكان الوسط منها أعدل ما فيها، وأتمه مشابهةً بمزاج الإنسان،  
فتمخضت تلك الطينة، وحدث فيها شبه نفّاحات الغليان لشدة لزوجتها،  
وحدث في الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جداً، منقسمة بقسمين: بينهما  
حجاب رقيق، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به، فتعلق  
به عند ذلك، الروح الذي هو من أمر الله تعالى، وتشبَّث به تشبُّثاً يمسر  
انفصاله عنه عند الحسن، وعند العقل. إذ قد تبين أن هذا الروح، دائم الفيضان  
من عند الله عز وجل، وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على  
العالم. فمن الأجسام ما لا يستضيء به، وهو الهواء الشفاف جداً، ومنها ما  
يستضيء به، بعض استضاءة، وهي الأجسام الكثيفة غير الصقيلة. وهذه تختلف  
في قبول الضياء، وتختلف بحسب ذلك ألوانها. ومنها ما يستضاء به غاية

---

(٧) الآية ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج﴾ سورة الإنسان، الآية الثانية.

الاستضاءة، وهى الأجسام الصقيلة، كالمرآة ونحوها. فإذا كانت هذه المرآة مقعرة على شكلٍ مخصوص، حدثت فيها النار لإفراط الضياء .. وكذلك الروح، الذى هو من أمر الله تعالى، فيُاضُّ أبداً على جميع الموجودات، فمنها ما لا يظهر أثره فيه، لعدم الاستعداد، وهى الجملادات التى لا حياة لها، وهذه بمنزلة الهواء فى المثال المتقدم، ومنها ما يظهر أثره فيه، وهى أنواع النبات بحسب استعداداتها، وهذه بمنزلة الأجسام الكثيفة فى المثال للتقدم، ومنها ما يظهر أثره فيه ظهوراً كثيراً، وهى أنواع الحيوان، وهى بمنزلة الصقيلة فى المثال للتقدم.

ومن هذه الأجسام الصقيلة، ما يزيد على شدة قبوله لضياء الشمس، أنه يحكى صورة الشمس ومثلها، وكذلك أيضاً من الحيوان، ما يزيد على شدة قبوله للروح، أنه يحكى الروح ويتصور بصورته، وهو الإنسان خاصة؛ وإليه الإشارة بقوله ﷺ : **إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ** <sup>(١)</sup>. فإن قويت فيه هذه الصورة، حتى تتلاشى جميع الصور فى حقها، وتبقى هى وحدها، وتغرق سُبُحاتُ نورها كل ما أدركته، كانت حينئذ بمنزلة المرآة للتمكسة على نفسها، المحرقة لسواها، وهذا لا يكون إلا للأنبيا صلوات الله عليهم أجمعين. وهذا كله مبين فى مواضعه اللاحقة به، فليرجع إلى محام ما حكوه، من وصف ذلك التخلق.

قالوا : فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة، عضمت له جميع القوى وسعدت له، وشُغرت بأمر الله تعالى فى كمالها، فتكون بإزاء تلك القرارة، تفاحة أخرى منقسمة ثلاث قرارات، بينها حُجب لطيفة ومسالك نافذة، وامتلات بمثل ذلك الهوائى الذى امتلات منه القرارة الأولى، إلا أنه أظف منه.

---

(١) الحديث أخرجه البخارى عن أبى هريرة .. وجاء فى التوراة: خلق الله آدم على صورة الرحمن، على صورة الرحمن خلقه !

وسكن في هذه البطون الثلاثة ، المنقسمة من واحدة ، طائفة من تلك القوى التي خضعت له ، وتوكلت بحراستها والقيام عليها ، وإنهاء ما يطرأ فيها من دقيق الأشياء وحليلها ، إلى الروح الأول المتعلق بالقراءة الأولى .

وتكون أيضاً ، بإزاء هذه القراءة ، من الجهة المقابلة للقراءة الثانية ، نفاخة ثلاثة مملوءة جسماً هوائياً ، إلا أنه أغلظ من الأولين . وسكن في هذه القراءة ، فريق من تلك القوى الخاضعة ، وتوكلت بحفظها والقيام عليها ، فكانت هذه القراءة الأولى والثانية والثالثة ، أول ما تخلق من تلك الطينة المتخمرة الكبرى ، على الترتيب الذي ذكرناه .

واحتاج بعضها إلى بعض ، فالأولى منها حاجتها إلى الآخرين حاجة استخدام وتسخير ، والآخران حاجتهما إلى الأولى حاجة المرووس إلى الرئيس والمدير إلى المدير ، وكلاهما لما يتخلق بعدهما من الأعضاء ، رئيس لا مرووس .

وأحدهما وهو الثاني ، أم رأسية من الثالث ، فالأول منهما لما تعلق به الروح ، واشتعلت حرارته ، تشكل بشكل النار الصنوبري . وتشكل أيضاً ، الجسم الغليظ المحدث به ، على شكله ، وتكون لحمياً صلباً ، وصار عليه غلاف صفاقى<sup>(١)</sup> يحفظه . وسمى العضو كله : قلباً . واحتاج لما يتبع الحرارة من التحليل وإفناء الرطوبات ، إلى شيء يمدّه ويغذّوه ، ويخلف ما تحلل منه على الدوام ، وإلا لم يطل بقاءه . واحتاج أيضاً إلى أن يحس بما يلامه فيجذبّه ، وبما يخالفه فيدفعه ؛ فتكفل له العضو الواحد بما فيه من القوى التي أصلها منه بحاجته الواحدة ؛ وتكفل له العضو الآخر ، بحاجته الأخرى .

وكان المتكفل بالحس هو الدماغ ، والمتكفل بالغذاء هو الكبد . واحتاج

---

(١) هو الشفاف المحيط بالقلب .. وفي نشرة فاروق سعد : صفيق !

كل واحدٍ من هذين إليه، في أن يمدحهما بجرارته، وبالقوى المخصوصة بهما، التي أصلها منه .. فانتسجت بينهما لذلك كله، مسالك وطرق، بعضها أوسع من بعض، بحسب ما تدعو إليه الضرورة فكانت الشرايين والعروق.

ثم ما زالوا يصفون الخلقة كلها، والأعضاء بمجملتها، على حسب ما وصفه الطبيعيون في خلقة الجنين في الرحم، لم يغادروا من ذلك شيئاً.. إلى أن كمل خلقه، ونمت أعضاؤه، وحصل في حدّ خروج الجنين من البطن.

واستعانوا في وصف كمال ذلك، بتلك الطينة الكبيرة المتحصّرة، وأنها كانت قد تهيّأت لأن يتخلّق منها، كل ما يُحتاج إليه في خلق الإنسان من الأغشية الجليلة لجملة بدنه، وغورها، فلما كمل. انشقت عنه تلك الأغشية، بشبه المعاض، وتصدّع باقى الطينة، إذ كان قد لحقه الجفاف.. ثم استغاث ذلك الطفل، عند فناء مادة غذائه، واشتداد جوعه، فلبّته طيبة فقد طلاها.

ثم استوى ما وصفه هؤلاء بعد هذا الموضع، وما وصفته الطائفة الأولى في معنى الرية، فقالوا جميعاً : إن الطيبة التي تكفّلت به، وافقت حصباً ومرعى أثناً؛ فكثرتحمها ودرّ لبنها، حتى قامت بهذاء ذلك الطفل أحسن قيام. وكانت معه، لاتبعد عنه، إلا لضرورة الرعى. وآلف الطفل تلك الطيبة، حتى كان بحيث إذا هي أبطأت عنه، اشتد بكاءؤه، فطارت إليه.

ولم يكن بتلك الجزيرة شئ من السباع العادية، فرأى الطفل ونما، واغتذى بلبن تلك الطيبة، إلى أن تم له حَوْلان، وتدرّج في المشى، وأنفر<sup>(١)</sup>، فكان يتبع تلك الطيبة، وكانت هي ترفق به وترحمه وتحمله إلى مواضع فيها شجرٌ مثمر، فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة، وما كان منها

---

(١) أى ظهرت أسنانه.

صلب القشر، كسرت له بطواحينها؛ ومتى عاد إلى اللبن أروته، ومتى ظمى إلى الماء أوردته، ومتى ضحاً<sup>(١)</sup> ظلته، ومتى خصر<sup>(٢)</sup> أدفأته، وإذا حنَّ الليل صرفته إلى مكانه الأول، وحلَّته بنفسها، وبريش كان هناك، مما ملئ به التابوت أولاً في وقت وضع الطفل فيه. وكان في غلدهما ورواحهما قد ألفهما زيزب<sup>(٣)</sup>، يسرح ويعيش ويبيت معهما، حيث ميتهما.

فما زال الطفل مع الظباء<sup>(٤)</sup> على تلك الحال، يحكى نغمتها بصوته، حتى لا يكاد يفرق بينهما. وكذلك، كان يحكى جميع ما يسمعه من أصوات الطيور، وأنواع سائر الحيوان، محاكاةً شديدة، لقوة انفعاله لما يريده.. وأكثر ما كانت محاكاته، لأصوات الظباء في الاستصراخ والاستغلاف والاستدعاء والاستدفاع؛ إذ للحيوانات في هذه الأحوال المختلفة، أصوات مختلفة.

فألفته الوحوش وألفها، ولم تنكره، ولا أنكرها.. فلما ثبت في نفسه أمثلة الأشياء، بعد مغيبها عن مشاهدته، حدث له نزوعٌ إلى بعضها، وكراهية لبعض<sup>(٥)</sup>.

(١) تعرض للشمس.

(٢) تعرض للود.

(٣) في النشترين: روبرا وهو خطأ.. والزيزب حيوان يشبه القط؛ يقول الدميري: الزيزب دابة كالسنور، قاله في العباب، وفي كامل ابن الأثير، في حوادث سنة أربع وثلاثمائة، قال: وفيها علفت العامة بفيلد من حيوان كانوا يسمونه الزيزب، ويقولون إنهم يرونه في الليل على أسطحهم، وإنه يأكل أطفالهم، وربما عضَّ يد الرجل أو يد المرأة فيقطعها، وكان الناس يتحارسون منه ويترعون.. وارتجت بفيلد لذلك، ثم إن أصحاب السلطان صادوا حيراناً في الليل، ألقوا بسواد قصير اليلين والرجلين، فقالوا: هذا هو الزيزب (حياة الحيوان الكبرى - دار إحياء التراث العربي، بيروت ١/٢٤)

(٤) في نشرة أحمد أمين: الظلى.

(٥) الإشارة هنا إلى ظهور: العاطفة والشاعر.

وكان فى ذلك كله، ينظر إلى جميع الحيوانات، فإرها كاسية بالأوبار والأشعار و (أنواع) الريش، وكان يرى ما لها من سرعة العدو وقوة البطش، وما لها من الأسلحة المعدة لمداقة مَنْ يَنازِعها، مثل القسرون والأنياب والحوافر والصياصى<sup>(١)</sup> والمخالب. ثم يرجع إلى نفسه، فيرى ما به من العُرى، وعدم السلاح، وضعف العَنَث، وقلة البطش عندما كانت تنازعه الوحوش أكل الثمرات، وتستبدُّ بها دونه وتغلبه عليها، فلا يستطيع المداقة عن نفسه، ولا الفرار من شئ منها.

وكان يرى أترابه من أولاد الظباء، قد نبتت لها قرون، بعد أن لم تكن وصارت قويةً بعدضعفها فى العدو. ولم ير لنفسه شيئاً من ذلك، فكان يفكر فى ذلك ولا يدري ما سببه، وكان ينظر إلى قوى العاهات والخلق الناقص، فلا يوجد لنفسه شبيهاً فيهم، وكان أيضاً ينظر إلى مخارج الفضول من سائر الحيوان فإرها مستورة، أما مخرج أغلف الفضلتين فبالأذنان، وأما مخرج أرقعها فبالأوبار وما أشبهها. ولأنها كانت أيضاً أخفى قضباناً منه، فكان ذلك كله يكرهه ويسوءه.

فلما طال منه فى ذلك كله، وهو قد قارب سبعة أعوام، وبس من أن يكمل له ذلك، وما قد أضرب به نقصه؛ اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بعضه خلفه، وبعضه قُدَّامه، وعمل من الخوص والحلفاء، شبه حزام على وسطه، علّق به تلك الأوراق، فلم يلبث إلا يسيراً، حتى فزى ذلك الورق وجف، وتساقط عنه؛ فما زال يتخذ غيره، ويخصف<sup>(٢)</sup> بعضه ببعض طاقات

(١) الصياصى : شوك الديك وقرن البقرة والظباء والحصون وكل ما يتسلح به (أحمد أمين).

(٢) الآية «بَدَتْ لَهَا سَوَاتِمُهَا وَطَلَقَتْ يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ» سورة الأعراف، الآية

السابعة/ سورة طه، آية ١٢١.

مضاعفة، وربما كان ذلك أطول لبقائه، إلا أنه على كل حال قصير المدة.

واتخذ من أغصان الشجر عصياً ، سَوَّى أطرافها وعَدَّلَ متنها، وكان يهشُّ بها على الوحوش المتازعة له ، فيحمل على الضعيف منها ، ويقاوم القوي منها، فنبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة ، ورأى أن لديه فضلاً كثيراً على أيديها، إذ أمكن له بها ستر عورته، واتخاذ العصي التي يدافع بها عن حوزته، ما استغنى به عما أراده من الذَّنب ، والسلاح الطبيعي.

وفى خلال ذلك ، ترعرع وأربى على السبع سنين ، وطال به العناء فى تجديد الأوراق التي كان يستتر بها. فكانت نفسه، عند ذلك تنازعه إلى اتخاذ ذَّنبٍ من أذنان الوحوش الميتة ليلتصق به على نفسه، إلا أنه كان يرى أحياء الوحوش تتحامي ميتها، وتفر عنه، فلا يتأتى له الإقدام على ذلك الفعل، إلى أن صادف فى بعض الأيام نسرأ ميتاً، فهدى إلى نيل أمله منه، واغتتم الفرصة فيه إذ لم ير للوحوش عنه نفرة، فأقدم عليه وقطع جناحيه وذنبه صباحاً كما هى، وفتح ريشها وسوّاها ، وسلخ عنه سائر جلده، وفصله على قطعتين، ربط إحداها على ظهره والأخرى على سُرَّتِهِ وما تحتها، وعلَّق الذَّنب من خلفه، وعلَّق الجناحين على عضديه . فأكسبه ذلك سراً ودفقاً ومهابةً فى نفوس جميع الوحوش، حتى كانت لاتنازعه ولا تعارضه؛ فصار لا يدنو إليه شئ منها، سوى الظبية التي كانت أرضعته وربته، فإنها لم تفارقه ولا فارقها، إلى أن أسنَّت وضعفت ، فكان يرتاد بها المراعى الخصبة، ويبحثى لها الثمرات الحلوة ويطعمها، وما زال الهزال والضعف يستولى عليها، ويتوالى، إلى أن أدركها الموت .. فسكنت حركاتها بالجملة، وتعلَّط جميع أفعالها.

فلما رآها الصبيُّ على تلك الحالة، حزع حزعاً شديداً، وكادت نفسه تفيض أسفاً عليها . فكان يناديها بالصوت الذى كانت عادتها أن تُجيبه عند



سماعه، ويصبح بأشد ما يقدر عليه، فلا يرى لها عند ذلك حركةً ولا تغيراً.

فكان ينظر إلى أذنيه وإلى عينيها، فلا يرى بها آفةً ظاهرة، وكذلك كان ينظر إلى جميع أعضائها، فلا يرى بشئ منها آفة. فكان يطمع أن يعثر على موضع الآفة، فيزيلها عنها، فترجع إلى ما كانت عليه، فلم يأت له شئ من ذلك، ولا استطاعه. وكان الذي أرشده لهذا الرأي، ما كان قد اعتوره في نفسه قبل ذلك، لأنه كان يرى أنه إذا أغمض عينيهِ أو حجبهما بشئ، لا ييصر شيئاً حتى يزول ذلك العائق، وكذلك كان يرى أنه إذا أدخل إصبعيه في أذنيه وسلّهما، لا يسمع شيئاً حتى يزول ذلك العارض، وإذا أمسك أنفه بيده لا يشم من الروائح شيئاً حتى يفتح أنفه .. فاعتقد من أجل ذلك، أن جميع ما له من الإدراكات والأفعال، قد تكون لها عوائق تعوقها، فإذا أزيلت تلك العوائق، عادت الأفعال.

فلما نظر إلى جميع أعضائها الظاهرة، ولم ير فيها آفةً ظاهرة، وكان يرى مع ذلك العطلّة قد شملتها، ولم يختص بها عضو دون عضو؛ وقع في خاطره أن الآفة التي نزلت بها، إنما هي في عضو غائبٍ عن العيان، مستكنٌ في باطن الجسد، وأن ذلك العضو، لا يغنى عنه في فعله شئ من هذه الأعضاء الظاهرة، فلما نزلت به الآفة عمت المضرة، وشملت العطلّة. وطمع بأنه لو عثر على ذلك العضو، وأزال عنه ما نزل به؛ لاستقامت أحواله وفاض على سائر البدن نفعه، وعادت الأفعال إلى ما كانت عليه.

وكان قد شاهد قبل ذلك، في الأشباح الميتة من الوحوش وسواها، أن جميع أعضائها مصمتة، لا تجويف فيها إلا القحف والصدر والبطن، فوقع في نفسه أن العضو الذي بتلك الصفة، لن يعدو أحد هذه المواضع الثلاثة. وكان يغلب على ظنه، غلبةً قوية، أنه إنما هو في الموضع المتوسط من هذه المواضع

الثلاثة ، إذ كان قد استقر في نفسه أن جميع الأعضاء محتاجة إليه . وأن الواجب بحسب، ذلك أن يكون مسكته في الوسط . وكان أيضاً إذا رجع إلى ذاته، شعر بمثل هذا العضو في صدره، ولأنه كان يعرض سائر أعضائه كاليدين والرجلين والأذن والأنف والعين، ويقدّر مفارقتها ، فيتأني له أنه كان يستغنى عنها، وكان يقدّر في رأسه مثل ذلك، ويفطن أنه يستغنى عنه . فلماذا فكر في الشيء الذي يجده في صدره، لم يأت له الاستغناء عنه طرفة عين . وكذلك كان عند محاربه الوحوش، أكثر ما كان يتقى من صياصيهم ، على صدره .. لشعوره بالشيء الذي فيه.

فلما حزم الحكم، بأن العضو الذي نزلت به الآفة ، إنما هو في صدرها، أجمع على البحث عليه والتتبع عنه، لعله يظفر به، ويرى آفته فيزيلها. ثم إنه خاف أن يكون نفس فعله هذا، أعظم من الآفة التي نزلت بها أولاً، فيكون سعيه عليه.

ثم إنه تفكّر : هل رأى من الوحوش سواها، من صار في مثل تلك الحال، ثم عاد إلى مثل حاله الأول ؟ فلم يجد شيئاً ! فحصل له من ذلك، اليأس من رجوعها إلى حالها الأول إن هو تركها، وبقي له بعض رجاء في رجوعها إلى تلك الحال، إن هو وجد ذلك العضو، وأزال الآفة عنه.

فحزم على شقّ صدرها وتفتيش ما فيه، فانتد من كسور الأحجار الصلدة وشقوق القصب اليابسة ، أشباه السكاكين، وشقّ بها بين أضلاعها، حتى قطع اللحم الذي بين الأضلاع، وأفضى إلى الحجاب المستبطن للأضلاع، فراه قوياً؛ فقوى ظنه بأن مثل ذلك الحجاب، لا يكون إلا لخل ذلك العضو. وطمع بأنه إذا تجاوز، ألفى مطلوبه .. فحاول شقه، فصعب عليه لعدم الآلات ، ولأنها لم تكن إلا من الحجارة والقصب، فاستحدثها ثانية واستحدثها، وتلطّف في خرق

الحجاب حتى انخرق له، فأفضى إلى الرئة .. فظن أولاً أنها مطلوبه، فما زال يقلبها ويطلب موضع الآفة بها.

وكان أولاً ، إنما وجد منها نصفها، الذى هو فى الجانب الواحد، فلما رآها مائلة إلى جهة واحدة، وكان قد اعتقد أن ذلك العضو لا يكون إلا فى الوسط، فى عرض البدن، كما هو فى الوسط فى طولهِ . فما زال يفتش فى وسط الصدر، حتى ألقى القلب وهو مجلّ بغشاء فى غاية القوة، مربوط بمعاليق فى غاية الوثاق، والرئة مطيطة به من الجهة التى بدأ بالشق منها، فقال فى نفسه: إن كان لهذا العضو من الجهة الأخرى، مثل ما له من هذه الجهة، فهو فى حقيقة الوسط، ولا عمالة مطلوبى، لاسيما مع ما أرى له من حسن الوضع وجمال الشكل، وقلة التششّت، وقوة اللحم؛ وأنه محجوب بمثل هذا الحجاب، الذى لم أر مثله لشيء من الأعضاء.

فبحث عن الجانب الآخر من الصدر، فوجد فيه الحجاب المستبطن للأضلاع، ووجد الرئة على ما وجده من هذه الجهة. فحكم بأن ذلك العضو هو مطلوبه، فحاول هتك حجابهِ، وشق شغافه .. فبكاء واستكراه ما، قدّر على ذلك بعد استفراغ مجهوده.

وجرد القلب، فراه مصمتاً، من كل جهة. فنظر هل يرى فيه آفة ظاهرة ، فلم ير فيه شيئاً، فشد عليه يده ، فتبين له أن فيه تجويفاً، فقال: لعل مطلوبى الأقصى، إنما هو فى داخل هذا العضو، وأنا حتى الآن لم أصل إليه.

فشق عليه، فألقى فيه تجويفين اثنين ، أحدهما من الجهة اليمنى، والآخر من الجهة اليسرى . والذى من الجهة اليمنى مملوء بعلقٍ منعقد، والذى من الجهة اليسرى خالٍ لا شيء فيه. فقال: لمن يعلم مطلبى أن يكون مسكنه أحد هذين البيتين .. ثم قال: أما هذا البيت الأيمن، فلا أرى فيه غير هذا الدم المنعقد،

ولاشك أنه لا يعتقد حتى صار الجسد كله إلى هذا الحال . إذ كان قد شاهد أن الدماء كلها متى سالت وخرجت، انعقدت وجمدت، ولم يكن هذا إلا دماً كسائر الدماء .. وأنا أرى أن هذا الدم موجود في سائر الأعضاء، لا يختص به عضو دون آخر . وأنا ليس مطلوبي شيئاً بهذه الصفة، إنما مطلوبي الشيء الذي يختص به هذا الموضع الذي أجدني لا أستغنى عنه طرفة عين، وإليه كان اتباعي من أول . وأما هذا الدم فكم مرة جرحتنى الوحوش والحجارة، فسال منى كثير منه، فما ضرتني ذلك، ولا أفقدني شيئاً من أفعالي، فهذا يثبت ليس فيه مطلوبي . وأما هذا البيت الأيسر فأراه خالياً لا شيء فيه وما أرى ذلك لباطل، فإنني رأيت كل عضو من الأعضاء، إنما هو لفعل يختص به، فكيف يكون هذا البيت على ما شاهدت من شرفه باطلاً .. ما رأى إلا أن مطلوبي كان فيه . فارتحل عنه وأعلاه، وعند ذلك طرأ على الجسد من العطلة ما طرأ ، ففقد الإدراك، وعدم الحراك .

فلما رأى أن الساكن في ذلك البيت، قد ارتحل قبل انهدامه، وتركه وهو بحاله، تحقق أنه أحري أن لا يعود إليه، بعد أن حدث فيه من الخراب والتخريق ما حدث ، فصار عنده الجسد كله خسيساً، لا قنر له بالإضافة إلى ذلك الشيء الذي اعتقد في نفسه، أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك . فاقصر على الفكرة في ذلك الشيء : ما هو ؟ وكيف هو ؟ وما الذي يبطه بهذا الجسد؟ وإلى أين صار؟ ومن أي الأبواب خرج عند خروجه من الجسد؟ وما السبب الذي أزعجه إن كان خرج كارهاً ؟ وما السبب الذي كره إليه الجسد حتى فارقه ، إن كان خرج مختاراً ؟

وتشتت فكره في ذلك كله، وسلا عن ذلك الجسد، وطرحه . وعلم أن أمه التي عطفت عليه وأرضعته ، إنما كانت ذلك الشيء المرتحل، وعنه كانت

تصدر تلك الأفعال كلها، لا هذا الجسد العاطل، وأن هذا الجسد بجملته، إنما هو الآلة لذلك ، وبمنزلة العصا التي اتخذها هو لقتال الوحوش . فانتقلت علاقته عن الجسد، إلى صاحب الجسد ومحركه، ولم يبق له شوق إلا إليه <sup>(١)</sup> .

وفى خلال ذلك، تن ذلك الجسد ، وقامت منه روائح كريهة، فزادت نفرتة عنه، وودَّ أن لا يراه . ثم إنه سنع لنظيره غرابان يقتتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتاً ، ثم جعل الحى يبحث فى الأرض، حتى حفر حفرة، فوارى فيها ذلك الميت بالتراب <sup>(٢)</sup> . فقال فى نفسه: ما أحسن ما صنع هذا الغراب فى مواراة جيفة صاحبه، وإن كان أساء فى قتله إياه، وأنا كنت أحتق بالاهتداء إلى هذا الفعل بامى .

فحفر حفرة وألقى جسده أمه، وحشا عليها التراب، وبقي يتفكر فى ذلك الشئ المصروف للجسد، ولا يدري ما هو .. غير أنه كان ينظر إلى أشخاص الظباء كلها، فوهاها على شكل أمه وعلى صورتها، فكان يغلّب على ظنه، أن كل واحد منها، إنما يحركه ويصرفه، شئ هو مثل الشئ الذى كان يحرك أمه ويصرفها، فكان يألف الظباء ويحن إليها، لمكان ذلك الشبه.

وبقى على ذلك برهة من الزمان، يتصفح أنواع الحيوان والنبات، ويطوف بساحل تلك الجزيرة ، ويتطلب : هل يرى أو يجد لنفسه شيئاً ، حسبما يرى لكل واحد من أشخاص الحيوان والنبات أشباهاً كثيرة ؟ فلا يجد شيئاً من ذلك.

---

(١). الانتقال هنا من البدن إلى النفس التي اتفق الفلاسفة على أنها الأشراف.

(٢) تضمين للقصة القرآنية الخاصة بقتل قابيل لأخيه.. تقول الآيات ﴿فَطَرَعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾، فبعت الله غراباً يبحث فى الأرض ليريه كيف يوارى سورة أمية، قال يا ويلتى أعضزت أن آكون مثل هذا الغراب فأوارى سورة أمية .. سورة المائدة، آية ٣٠

وكان يرى البحر قد أحرق بالجزيرة من كل جهة، فيعتقد أنه ليس فى الوجود سوى جزيرته تلك.

واتفق فى بعض الأحيان، أن انقذت نارٌ فى أحمة قليخ<sup>(١)</sup> على سبيل الحماكة<sup>(٢)</sup>. فلما بصر بها، رأى منظراً هالاً، وحلقاً لم يعتده قبل .. فوقف يتعجب منها ملياً، وما يزال يدنو منها شيئاً فشيئاً، فرأى ما للنار من الضوء الثاقب، والفعل الغالب، حتى لا تعلق بشئ إلا أتت عليه وأحاطته إلى نفسها؛ فحملته العجب بها، وبما ركب الله تعالى فى طباعه من الجرأة والقوة، على أن يمد يده إليها، وأراد أن يأخذ منها شيئاً. فلما باشرها أحرقت يده، فلم يستطع القبض عليها، فاهتدى إلى أن يأخذ قيساً لم تستول النار على جميعه، فأخذ بطرفه السليم، والنار فى طرفه الآخر، فتأتى له ذلك، وحمله إلى موضعه الذى كان يأوى إليه .. وكان قد خلا فى حجرٍ استحسنته للسكنى قبل ذلك.

ثم ما زال يمدُّ تلك النار بالحشيش والخطب الجوزل، ويتعهد لها ليلاً ونهاراً، استحساناً لها وتعجباً منها. وكان يزيد أنسه بها ليلاً، لأنها كانت تقوم له مقام الشمس فى الضياء والدفع، فعظم بها ولوعه، واعتقد أنها أفضل الأشياء التى لديه.. وكان دائماً يراها تتحرك إلى جهة فوق، وتطلب العلو، فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التى كان يشاهدها<sup>(٣)</sup>.

وكان يختبر قوتها فى جميع الأشياء، بأن يلقيها فيها. فإراها مستوية عليها، إما بسرعة، وإما ببطء، بحسب قوة استعداد الجسم الذى كان يلقيه للاحتراق، أو ضعفه.

---

(١) القليخ : القصب الأحرف.

(٢) يقصد : الاحتكاك للولد للشرور.

(٣) يمثل ابن طفيل هنا، تقليد النار (عبادة الخوس) باعتبارها مرحلة فى تطور الرعى الإنسانى.

وكان من جملة ما ألقى فيها على سبيل الاختبار لقوتها، شيء من أصناف  
الحيوانات البحرية - كان قد ألقاه البحر إلى ساحله- فلما أنضجت ذلك  
الحيوان وسطع قناره<sup>(١)</sup> تحركت شهوته إليه، فأكل منه شيئاً، فاستطابه . فاعتاد  
بذلك أكل اللحم، فصرف الحيلة في صيد البر والبحر، حتى مهر في ذلك.

وزادت محبته للنار، إذ تأتي له بها من وجوه الاغتذاء الطيب، شيء لم  
يأت له قبل ذلك . فلما اشتد شغفه بها، لما رأى من حسن آثارها وقوة  
اقتدارها، وقع في نفسه أن الشيء الذي ارتحل من قلب أمه الظبية التي أنشأته،  
كان من جوهر هذا الموجد، أو من شيء يجانس. وأكد ذلك في ظنّه، ما كان  
يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته، وبرودته من بعد موته، وكل هذا دائم  
لا يتخل، وما كان يحده في نفسه من شدة الحرارة عند صدره، بإزاء الموضع  
الذي كان قد شقّ عليه من الظبية. فوقع في نفسه أنه لو أخذ حيواناً حياً، وشقّ  
قلبه، ونظر إلى ذلك التحريف الذي صادفه عالياً، عندما شقّ عليه في أمه  
الظبية، لراه في هذا الحيوان، وهو مملوء بذلك الشيء الساكن فيه، وتحقق هل  
هو جوهر النار .. وهل فيه شيء من الضوء والحرارة ، أم لا ؟

فعمد إلى بعض الوحوش، واستوثق منه كثافاً، وشقّه على الصفة التي شقّ  
بها الظبية، حتى وصل إلى القلب . فقصده أولاً إلى الجهة اليسرى منه وشقّها،  
فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواءً بخارياً يشبه الضباب الأبيض، فادخل أصبعه فيه،  
فوجدته من الحرارة، في حدّ كاد يحرقه.. ومات الحيوان ذلك على الفور.

فصيح عنده أن ذلك البخار الحار ، هو الذي كان يحرك هذا الحيوان ،  
وأن في كل شخص من أشخاص الحيوانات ، مثل ذلك .. ومتى انفصل عن

---

(١) القنار : رائحة الشواء.

ثم تحرّكت فى نفسه الشهوة للبحث عن سائر أعضاء الحيوان ، وترتيبها وأوضاعها وكمياتها وكيفية ارتباط بعضها ببعض، وكيف تستمد من هذا البخار الحار، حتى تستمر لها الحياة به ؟ وكيف بقاء هذا البخار المدة التى يبقى؟ ومن أين يستمد ؟ وكيف لا تنفذ حرارته ؟

فتتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات، الأحياء والأموات، ولم يزل بمن النظر فيها ويجعل<sup>(١)</sup> الفكرة ، حتى بلغ فى ذلك كله، مبلغ كبار الطبيعيين. فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان، وإن كان كثيراً بأعضائه، وتفنن حواسه وحركاته، فإنه واحدٌ بذلك الروح الذى ميّزه من قرارٍ واحد، وانقسامه فى سائر الأعضاء منبعثٌ منه. وإن جميع الأعضاء ، إنما هى عادمةٌ له أو مودعةٌ عنه. وإن منزلة ذلك الروح فى تصريف الجسد ، كمنزلة مَنْ يحارب الأعداء بالسلاح الثام، ويصيد جميع صيد البحر والبر، فيعد لكل جنس آلة يصيده بها. والذى يحارب بها تنقسم إلى : ما يدفع به نكاية<sup>(٢)</sup> غيره، وإلى ما ينكى بها غيره. وكذلك آلات الصيد، تنقسم إلى ما يصلح لحيوان البحر، وإلى ما يصلح لحيوان البر. وكذلك الأشياء التى يشرّح بها، تنقسم إلى ما يصلح للشقّ، وإلى ما يصلح للكسر، وإلى ما يصلح للثقب. والبدن واحد، وهو يصرف ذلك فى أنحاء من التصريف، بحسب ما تصلح له كل آلة، وبحسب الغايات التى تلتبس بذلك التصريف.

كذلك، ذلك الروح الحيوانى، واحدٌ . وإذا عمل بالآلة العين، كان فعله إبصاراً ، وإذا عمل بالآلة الأنف كان فعله شمّاً، وإذا عمل بالآلة اللسان كان فعله

(١) فى الشرحين : يجيد .

(٢) فى نشرة فاروق سعد : نكيلة.



خوقاً، وإذا عمل بالجلد واللحم كان فعله لمساً ، وإذا عمل بالعضو كان فعله حركةً، وإذا عمل بالكبد كان فعله غذاءً واغتذاءً.

ولكل واحد من هذه ، أعضاء تخدمه، ولا يتم لشيء من هذه فعل، إلا بما يصل إليها من ذلك الروح، على الطريق التي تسمى عصباً . ومتى انقطعت تلك الطرق، أو انسدت، تعطل فعل ذلك العضو.

وهذه الأعصاب، إذا تسمتد الروح من بطون الدماغ، والدماغ يستمد الروح من القلب ، والدماغ فيه أرواح كثيرة، لأنه موضع تنوُّع فيه أقسام كثيرة، فأى عضو عدم هذا الروح بسبب من الأسباب، تعطل فعله، وصار بمنزلة الآلة المطروحة، التي لا يصرفها الفاعل ولا يتنفع بها. فإن خرج هذا الروح بجملة عن الجسد، أو فنى، أو تحلل بوجه من الوجوه؛ تعطل الجسد كله، وصار إلى حالة الموت. فاتتهى به هذا النحر من النظر، إلى هذا الحد من النظر<sup>(١)</sup>، على رأس ثلاثة أسابيع من منشئه، وذلك أحد وعشرون عاماً .

وفى خلال هذه المدة المذكورة، تفنن فى وجوه حيله، واكتسى بجلود الحيوانات التي كان يشرِّحها ، واحتذى بها ، واتخذ الخيوط من الأشعار ولحاء<sup>(٢)</sup> قصب الخطمي<sup>(٣)</sup> والحبازى والقنب .. وكل نبات ذى خيط.

وكان أصل اهتدائه إلى ذلك، أنه أخذ من الحلفاء<sup>(٤)</sup> ، وعمل خطاطيف من الشوك القوي، والقصب المخلد على الحجارة . واهتدى إلى البناء بما رأى

---

(١) النظر (الأول) تعنى : البحث .. والنظر (الثانية) تعنى : الفكر.

(٢) فى النشرتين : لحاء.

(٣) فى نشرة أحمد أمين (الخطمية) وفى نشرة فاروق سعد (الخطمية) .. والخطمي : نبات

معروف.

(٤) فى النشرتين : الحلفاء

من فعل الخطاطيف، فاتخذ مخزناً ويتألف لفضلة غذائه، وحصن عليه بباب من القصب المربوط بعضه إلى بعض، لئلا يصل إليه شئ من الحيوانات، عند مغيبه عن تلك الجهة في بعض شعونه.

واستألف جوارح الطير ليستعين بها في الصيد، واتخذ الدواجن ليتفتح ببيضها وفراخها، واتخذ من صياصي البقر الوحشية، شبه الأسنة، وركبها في القصب القوي، وفي عصي الزان وغيرها. واستعان في ذلك بالنار، وبحروف الحجارة، حتى صارت تشبه الرماح، واتخذ ترسه من جلود مضاعفة.. كل ذلك لما رأى من عدمه السلاح الطبيعي.

ولما رأى أن يده تفي له بكل ما فاتته من ذلك، وكان لا يقاومه شئ من الحيوانات على اختلاف أنواعها، إلا أنها كانت تفر عنه فتعجزه هرباً، فكر في وجه الحيلة في ذلك، فلم ير شيئاً أنجح له، من أن يتألف بعض الحيوانات الشديدة العدو، ويحسن إليها بإعداد الغذاء الذي يصلح لها، حتى يتأقن له الركوب عليها، ومطاردة سائر الأصناف بها. وكان بتلك الجزيرة خيل بريّة، وحُمُرٌ وحشية، فاتخذ منها ما يصلح له، وراضها، حتى كمل له بها غرضه؛ وعمل عليها من الشوك والجلود، أمثال الشكايم والسروج، فتأقن له بذلك، ما أمله من طرد الحيوانات التي صعبت عليه الحيلة في أخذها.

ولما تفنن في هذه الأمور كلها في وقت اشتغاله بالتشريح، وشهوته في وقوفه على خصائص أعضاء الحيوان، وماذا تختلف. وذلك في المدة التي حدّثنا منها، بأحدٍ وعشرين عاماً.

ثم إنه بعد ذلك، أخذ في مآخذ آخر من النظر، فتصقّح جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد من الحيوانات، على اختلاف أنواعها والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والزّباب والماء والبخار والثلج والبرد والدخان

والجليد واللهيب والحمر<sup>(١)</sup> . فرأى لها أوصافاً كثيرة، وأفعالاً مختلفة، وحركات متفقة ومتضادة ، وأمعن النظر فى ذلك وتثبت؛ فرأى أنها تتفق ببعض الصفات، وتختلف ببعض، وأنها من الجهة التى تتفق بها واحدة، ومن الجهة التى تختلف فيها متغايرة ومتكثرة . فكان تارةً ينظر خصائص الأشياء، وما يتفرّد به بعضها عن بعض ، فتكرّر عنده كثرةً تخرج عن الحصر، ويتشعب له الوجود انتشاراً لا يضبط .

وكانت تتكرّر عنده أيضاً ذاته ! كان ينظر إلى اختلاف أعضائه، وأن كل واحد منها منفردٌ بفعلٍ وصفٍ تخصّه . وكان ينظر إلى كل عضو منها، فيرى أنه يحتمل القسمة إلى أجزاء كثيرة جداً، فيحكم على ذاته بالكثرة، وكذلك على ذات كل شئ .. ثم كان يرجع إلى نظر آخرٍ من طريق ثانٍ ، فيرى أن أعضائه وإن كانت كثيرة، فهي متصلة كلها بعضها ببعض، ولا انفصال بينها بوجه . فهي فى حكم الواحد ! وأنها لا تختلف إلا بحسب اختلاف أفعالها، وأن ذلك الاختلاف ، إنما هو بسبب ما يصل إليه من قوة الروح الحيوانى، الذى انتهى إليه نظره أولاً، وأن ذلك الروح واحدٌ فى ذاته، وهو أيضاً حقيقة الذات، وسائر الأعضاء كلها كالآلات؛ فكانت تتحدّ عنده ذاته، بهذا الطريق .

ثم كان يتقل إلى جميع أنواع الحيوان، فيرى كلّ شخص منها واحداً، بهذا النوع من النظر، ثم كان ينظر إلى نوع منها، كالظياء والخيل والحمر<sup>(٢)</sup> .. وأصناف الطيور، صنفاً صنفاً . فكان يرى أشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضاً، فى الأعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات والحركات والنزاع، ولا يرى بينها اختلافاً، إلا فى أشياء يسيرة، بالإضافة إلى ما اتفقت فيه .

(١) فى نشرة أحمد أمين : والحمر .

(٢) فى نشرة أحمد أمين : الحمر .. وفى نشرة فاروق سعد : الحمر !

وكان يحكم بأن الروح الذى لجميع ذلك النوع شئ واحد، وأنه لم يختلف، إلا أنه انقسم على قلوب كثيرة ، وأنه لو أمكن أن يُجمع جميع الذى افرق فى تلك القلوب منه، ويُجعل فى وعاء واحد، لكان كله شيئاً واحداً، بمنزلة ماء واحد، أو شراب واحد، يفرق على ألوان كثيرة؛ ثم يجمع بعد ذلك فهو فى حالتى تفرقه وجمعه<sup>(١)</sup> شئ واحد، وإنما عرّض له التكثر بوجه ما فكان يرى النوع كله بهذا النظر، واحداً، ويجعل كثرة أشخاصه ، بمنزلة كثرة أعضاء الشخص الواحد، التى لم تكن كثيرة فى الحقيقة.

ثم كان يحضر أنواع الحيوان كلها فى نفسه، ويتأملها، فيراها تتفق فى أنها نفس وتختذى، وتحرك بالإرادة إلى أى جهة شاءت، وكان قد علم أن هذه الأفعال ، هى أفعال الروح الحيوانى، وأن سائر الأشياء التى تختلف بها بعد هذا الاتفاق، ليست شديدة الاختصاص بالروح الحيوانى.

فظهر له بهذا التأمل، أن الروح الحيوانى الذى لجميع جنس الحيوان، واحد بالحقيقة - وإن كان فيه اختلاف يسير، اختص به نوع دون نوع - بمنزلة ماء واحد مقسوم على ألوان كثيرة، بعضه أبرد من بعض، وهو فى أصله واحد. وكل ما كان فى طبقة واحدة من البرودة ، فهو بمنزلة اختصاص ذلك الروح الحيوانى بنوع واحد؛ فكما أن ذلك الماء كله واحد، فكذلك الروح الحيوانى واحد، وإن عرض له التكثر بوجه ما، فكان يرى جنس الحيوان كله واحداً بهذا النوع من النظر.

---

(١) الفرق (التفريق) والجمع ، من الاصطلاحات الصوفية الشهيرة ، فالفرق يعنى رؤية الأشياء قائمة بذاتها منفصلة عن الله.. والجمع رؤية الله فى كل شئ. وإن كان ابن طفيل هنا، لم يصل بعد إلى هذه الدلالات الخاصة. لكنه يستخدم للمصطلحين استخدماً فلسفياً خاصاً ، يقترب من مفهوم النفس الكلية عند القائلين بالقيض.

ثم كان يرجع إلى أنواع النبات على اختلافها، ف يرى كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضاً، فى الأغصان والورق والزهر والثمر والأفعال . فكان يقيسها بالحيوان، ويعلم أن لها شيئاً واحداً اشتركت فيه، هو لها بمنزلة الروح للحيوان، وأنها بذلك الشيء، واحدٌ . وكذلك كان ينظر إلى جنس النبات كله، فيحكم باتحاده ، بحسب ما يراه من اتفاق فعله ، فى أنه يتغذى وينمو<sup>(١)</sup> .

ثم كان يجمع فى نفسه جنس الحيوان، و جنس النبات، ف يراهما جميعاً متفقين فى الاغتذاء والنمو، إلا أن الحيوان يزيد على النبات بفضل الحس والإدراك والتحرك ، وربما ظهر فى النبات شئ شبيه به ، مثل تحول وجوه الزهر إلى جهة الشمس، وتحرك عروقه إلى جهة الغذاء، وأشباه ذلك<sup>(٢)</sup> .

فظهر له بهذا التأمل، أن النبات والحيوان شئ واحد ، بسبب شئ واحد مشترك بينهما، هو فى أحدهما أتم وأكمل، وفى الآخر قد عاقه عائقاً ما .. وأن ذلك منزلة ماء واحد قُسم بقسمين، أحدهما جامد، والآخر سَيَّال . فيتحد عنده النبات والحيوان.

ثم ينظر إلى الأجسام التى لا تحس ولا تنمو، من الحجارة والتراب والماء والهواء والنهب، ف يرى أنها أجسام مقلد لها طول وعرض وعمق، وأنها لا تختلف، إلا أن بعضها ذو لون، وبعضها لا لون له، وبعضها حار، وبعضها بارد .. ونحو ذلك من الاختلافات.

وكان يرى أن الحار منها يصير بارداً، والبارد يصير حاراً، وكان يرى للماء يصير بخاراً، والبخار يصير ماءً، والأشياء المحترقة تصير جمرًا ورماداً ولهباً

(١) يسمى ذلك عن الفلاسفة النفس النباتية ووظيفتها الغذاء والنمو.

(٢) وهو ما يسمى عند الفلاسفة النفس الحيوانية ولها وظيفة الإحساس .

ودخاناً، والدخان إذا وافق في صعوده قبة حجر ، انعقد فيه ، وصار بمنزلة سائر الأشياء الأرضية.. فظهر له بهذا التأمل ، أن جميعها ، شئٌ واحدٌ في الحقيقة ، وإن لحقتها الكثرة بوجه عام؛ فذلك مثلما لحقت الكثرة بالحيوان والنبات.

ثم ينظر إلى الشئ الذي اتحد به عنده النبات والحيوان ، فيرى أنه جسم ماء، مثل هذه الأجسام، له طول وعرض وعمق، وهو إما حارٌ وإما بارد، كواحد من هذه الأجسام، التي لا تحسُّ ولا تنفذُ . وإنما خالفها بأفعاله التي تظهر عنها بالآلات الحيوانية والنباتية لا غير ، ولعل تلك الأفعال ليست ذاتية، وإنما تسرى إليه من شئ آخر، ولو سرت إلى هذه الأجسام الأخر لكانت مثله، فكان ينظر إليه بذاته مجرداً عن هذه الأفعال، التي تظهر يداى<sup>(١)</sup> الرأي أنها صادرة عنه، فكان يرى أنه ليس إلا جسماً من هذه الأجسام: فيظهر له بهذا التأمل أن الأجسام كلها شئٌ واحدٌ: حيثما وجماعها .. متحركها وساكنها .. إلا أنه يظهر أن لبعضها أفعالاً بآلات، ولا يدرى هل تلك الأفعال ذاتية لها، أو سارية إليها من غيرها.

وكان في هذه الحال، لا يرى شيئاً غير الأجسام. فكان بهذا الطريق يرى الوجود كله، شيئاً واحداً.. وبالنظر الأول يرى الوجود، كثرة لا تنحصر ولا تنتهى .. وبقي بحكم هذه الحالة مُدَّة.

ثم إنه تأمل جميع الأجسام ، حيثما وجمادها، وهي التي عنده تارة شئ واحد، وتارة كثرة لانهاية لها. فرأى أن كل واحد منها لا يتجزأ من أحد أمرين: إما أن يتحرك إلى جهة العلو، مثل الدخان واللهيب، والهواء إذا حصل تحت الماء .. وإما أن يتحرك إلى الجهة المضادة لتلك الجهة، وهي جهة السفلى، مثل الماء، وأجزاء الأرض، وأجزاء الحيوان والنبات. وأن كل جسم من هذه الأجسام، لن

---

(١) في النشرتين : يداى !

يعرى عن إحدى هاتين الحركتين، وأنه لا يسكن إلا إذا منعه مانع يعوقه عن طريقه، مثل الحجر النازل، يصادف وجه الأرض صباً، فلا يمكنه أن يخرقه، ولو أمكنه ذلك، لما انتنى عن حركته فيما يظهر. ولذلك، إذا رفعته وجدته يتحامل عليك، يميله إلى جهة السفلى، طالباً للتزول. وكذلك الدخان فى صعوته لا يشتى، إلا أن يصادف قبة صلبة تحبسه، فحيث ينعطف يمناً وشمالاً، ثم إذا تخلص من تلك القبة، عرق الهواء صاعداً، لأن الهواء لا يمكنه أن يحبسه.

وكان يرى الهواء إذا ملئ به زق جلد، وربط ثم غوص تحت الماء، طلب الصعود، وتحامل على من يحسكه تحت الماء، ولا يزال يفعل ذلك، حتى يوافى موضع الهواء. وذلك بخروجه من تحت الماء، فحيث يسكن ويزول عنه ذلك التحامل والليل إلى جهة العلو، الذى كان يوجد منه قبل ذلك.

ونظر: هل يجد جسماً يعرى عن إحدى هاتين الحركتين، أو الليل إلى أحدهما فى وقت ما؟ فلم يجد ذلك فى الأجسام التى لديه .. وإنما طلب ذلك، لأنه طمع أن يجده، فى طبيعة الجسم، من حيث هو جسم، دون أن يقول به وصف من الأوصاف التى هى منشأ التكر.

فلما أعياه ذلك، ونظر إلى الأجسام التى هى أقلل الأجسام حملاً للأوصاف، فلم يرها تعرى عن أخذ هذين الوصفين بوجه، وهما اللذان يعبر عنهما بالثقل والخفة. فنظر إلى الثقل والخفة، هل هما للجسم من حيث هو جسم، أو هما معنى زائد على الجسمية؟ فظهر له أنهما معنى زائد على الجسمية، لأنهما لو كانا للجسم من حيث هو جسم، لما وجد جسم إلا وهما له... ونحن نجد الثقل لا توجد فيه الخفة، والخفيف لا يوجد فيه الثقل، وهما لآحالة جسمان، ولكل منهما معنى متفرّد به عن الآخر، زائد على جسميته. وذلك المعنى، هو الذى به غاير كل واحد منهما الآخر، ولولا ذلك لكانا شيئاً

واحداً من جميع الوجوه.

فنبين له أن حقيقة كل واحد من الثقيل والخفيف، مركبة من معنيين: أحدهما ما يقع فيه الاشتراك منهم جميعاً، وهو معنى الجسمية . والآخر ما تنفرد به حقيقة كل واحد منهما عن الآخر، وهما إما الثقل في أحدهما، وإما الخفة في الآخر؛ المقترنان بمعنى الجسمية، أى للمعنى الذى يحرك أحدهما علواً، والآخر سفلًا.

وكذلك نغزى إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء، فرأى أن حقيقة وجود كل واحد منهما، مركبة من معنى الجسمية، ومن شئ آخر زائد على الجسمية؛ إما واحد وإما أكثر من واحد. فلاحته له صور الأجسام على اختلافها، وهو أول ما لاح من العالم الروحاني، إذ هى صورة لا تُدرك بالحوس، وإنما تدرك بضرب ما من النظر العقلى.

ولاح له فى جملة ما لاح من ذلك، أن الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب، وهو الذى تقدّم شرحه، أولاً، لا بد له أيضاً من معنى زائد على جسميته، يصلح بذلك المعنى لأن يعمل هذه الأعمال الغريبة التى تختص به، من ضروب الإحساسات وفنون الإدراكات وأصناف الحركات . وذلك المعنى هو صورته، وفصله الذى انفصل به عن سائر الأجسام، وهو الذى يعبر عنه النُّظَار<sup>(١)</sup> بالنفس الحيوانية.

وكذلك أيضاً للشئ الذى يقوم للنبات، مقام الحار الغريزى للحيوان، شئ يخصه هو فصله، وهو الذى يعبر عنه النُّظَار بالنفس النباتية .

وكذلك لجميع أجسام الجمادات - وهى ما عدا الحيوان والنبات مما فى عالم الكون والفساد - شئ يخصها، به يفعل كل واحد منها، فعله الذى يختص

---

(١) يقصد : الفلاسفة وأصحاب النظر العقلى.



به؛ مثل صنوف الحركات وضروب الكيفيات المحسوسة عنها، وذلك الشيء هو فصل كل واحد منها، وهو الذى يعبر النظار عنه بالطبيعة.

فلما وقف بهذا النظر، على أن حقيقة الروح الحيوانى، الذى كان تشوقه إليه أبداً، مركبة من معنى الجسمية، ومن معنى آخر زائد على الجسمية . وأن معنى هذه الجسمية مشترك لسائر<sup>(١)</sup> الأجسام، والمعنى الآخر الملقون به، ينفرد به هو وحده .. هان عنده معنى الجسمية، فاطرحه، وتعلق فكره بالمعنى الثانى، وهو الذى يعبر عنه بالنفس .. فتشوق إلى التحقق به، فالتزم الفكرة فيه وجعل مبدأ النظر فى ذلك، تصفح الأجسام كلها، لا من جهة ما هى أجسام ، بل من جهة ما هى ذوات صور تلزم عنها خواص، ينفصل بها بعضها عن بعض.

فتبّع ذلك وحصره فى نفسه ، فرأى جملة من الأجسام، تشترك فى صورة ما يصدر عنها فعل ما ، أو أفعال ما . ورأى فريقاً من تلك الجملة، مع أنه يشارك الجملة بتلك الصورة ، يزيد عليه بعبورة أخرى، يصدر عنها أفعال ما . ورأى طائفة من ذلك الفريق، فى الصورة الأولى والثانية، تزيد عليه بصورة ثالثة، تصدر عنها أفعال ما خاصة بها. مثال ذلك: أن الأجسام الأرضية كلها مثل الزاب والحجارة والمعادن والنبات والحيوان وسائر الأجسام، هى جملة واحدة، تشترك فى صورة واحدة تصدر عنها الحركة إلى أسفل، ما لم يعقها عائق عن النزول .. ومتى حُرّكت إلى جهة العلو بالقسر، ثم تُركت ، تحرّكت بصورتها إلى أسفل.

وفريق من هذه الجملة، وهو النبات والحيوان، مع مشاركته الجملة المتقدمة فى تلك الصورة، يزيد عليها صورة أخرى، يصدر عنها التغذى والنمو.

---

(١) فى النشرتين : ولسائر .

والتغذى : هو أن يخلف المقتذى ، ببدل ما تحلل بالفعل منه<sup>(١)</sup> ، بواسطة القوة الغذائية، التى تُحِيل ما حصل له كمال الاستعداد، -بسبب القوة الهاضمة من الغذاء، بالقوة الواصلة بواسطة الجاذبية- إلى مشكلة جوهر المقتذى، حفظاً لشخصه وتكميلاً لمقداره.

والنمو : هو الزيادة بواسطة القوة النامية، وهى التى تزيد فى أقطار الجسم، أعنى الطول والعرض والعمق، على التناسب الطبيعى بما تُدخل فى أجزائه من الغذاء<sup>(٢)</sup> .. فهذان الفعلان عامان للنبات والحيوان، وهما لا محالة صادران عن ضرورة مشتركة لهما، وهى المعبر عنها بالنفس النباتية.

وطائفة من هذا الفريق، وهو الحيوان خاصة، مع مشاركته الفريق المتقدم فى الصورة الأولى والثانية، تزيد عليه بصورة ثالثة، يصدر عنها الحس<sup>٣</sup> والتنقل من حيث إلى آخر<sup>(٣)</sup> .

ورأى ، أيضاً، كل نوع من أنواع الحيوان، له خاصية ينحاز بها عن سائر الأنواع، ويفصل بها متميزاً عنها. فعلم أن ذلك صادر له<sup>(٣)</sup> ، عن صورة تخصه، هى زائدة عن معنى الصورة المشتركة له ولسائر الحيوان. وكذلك لكل واحد من أنواع النبات، مثل ذلك.

فتبين له، أن الأجسام المحسوسات التى فى عالم الكون والفساد، بعضها تلتمح حقيقته من معانٍ كثيرة زائدة على معنى الجسمية، وبعضها من معانٍ أقل.

---

(١) الفقرة التالية، ساقطة من نشرة فاروق سعد.

(٢) فى نشرة فاروق سعد : والنمو، هو الحركة فى الأقطار الثلاثة، على نسبة محفوفة لى الطول والعرض والعمق (ولم ترد الفقرة الموجودة هنا ، بكاملها )

(٣) كل ما يذكره ابن طفيل هنا، من خصائص النفس الحيوانية، أو النباتية ، مأخوذ مباشرة من فلسفة أرسطو الطبيعية كما شرحها ابن سينا فى كتابه الشفاء .

(٣) ساقطة من نشرة فاروق سعد.

وعلم أن معرفة الأقل، أسهل من معرفة الأكثر.

فطلب أولاً، الوقوف على حقيقة صورة الشيء، الذى تلتمس حقيقته من أقل الأشياء، ورأى أن الحيوان والنبات، لاتلتمس حقائقهما إلا من معانٍ كثيرة، لتفنن أفعالهما ؛ فأعجز التفكير فى صورهما.

وكذلك رأى أن أجزاء الأرض ، بعضها أبسط من بعض، فقصد منها إلى أبسط ما قدر عليه. وكذلك رأى أن الماء شئ قليل التركيب، لقلة ما يصدر عن صورته من الأفعال .. وكذلك رأى النار والهواء.

وقد كان سبق إلى فئنه أولاً، أن هذه الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض، وأن لها شيئاً واحداً تشترك فيه، وهو معنى الجسمية، وأن ذلك الشئ ينبغى أن يكون خلواً من المعانى التى تميز بها كل واحد من هذه الأربعة عن الآخر، فلا يمكن أن يتحرك إلى فوق ولا إلى أسفل، ولا أن يكون حاراً ولا أن يكون بارداً، ولا أن يكون رطباً ولا يابساً؛ لأن كل واحد من هذه الأوصاف، لا يعم جميع الأجسام .. فليست إذن للجسم، بما هو جسم.

فإذا أمكن وجود جسم، لاصورة فيه زائدة عن الجسمية، فليس تكون فيه صفة من هذه الصفات، ولا يمكن أن تكون فيه صفة، إلا وهى تعم سائر الأجسام المتصورة بضروب الصور.

فنظر : هل يجد وصفاً واحداً يعم جميع الأجسام، حيثها وجماعاتها<sup>(١)</sup> ؟ فلم يجد شيئاً يعم الأجسام كلها، إلا معنى الامتداد للوجود فى جميعها، فى الأقطار الثلاثة التى يُعبر عنها بالطول والعرض والعمق. فعلم أن هذا المعنى هو للجسم من حيث هو جسم. لكنه لم يتأت له بالحس، وجود جسم بهذه الصفة

---

(١) فى نشرة أحمد أمين : وجماعتها .

وحدها ، حتى لا يكون فيه معنى زائد على الامتداد المذكور، ويكون بالجملة  
خلواً من سائر الصور.

ثم تفكر في هذا الامتداد إلى الأقطار الثلاثة، هل هو معنى الجسم بعينه،  
وليس ثم معنى آخر، أو ليس الأمر كذلك؟ فرأى أن وراء هذا الامتداد معنى  
آخر، هو الذى يوجد فيه هذا الامتداد وحده، ولا يمكن أن يقوم بنفسه، كما  
أن ذلك الشيء الممتد، لا يمكن أن يقوم دون امتداد .

واجتر ذلك ببعض هذه الأجسام المحسوسة ذوات الصور، كالطين مثلاً،  
فرأى أنه إذا عمل منه شكل ماء، كالكرة مثلاً، كان له طول وعرض وعمق على  
قدر بقدر ثم إن تلك الكرة بعينها لو أخذت ورُدَّت إلى شكل مكعب أو بيضى،  
لتبدل ذلك الطول وذلك العرض وذلك العمق، وصارت على قدر آخر غير  
الذى كانت عليه. والطين واحد بعينه ، لم يتبدل، غير أنه لا بد له من طول  
وعرض وعمق، على أى قدر كان، ولا يمكن أن يعرى عنها، غير أنها لتعاقبها  
عليه، تبين له أنها معنى على حiale، ولكونه لا يعرى بالجملة عنها، تبين له أنها  
من حقيقته.

فلاح له بهذا الاعتبار، أن الجسم بما هو جسم، مركب على الحقيقة من  
معينين: أحدهما يقوم منه مقام الطين للكرة فى هذا المثال، والآخر يقوم مقام  
طول الكرة وعرضها وعمقها أو المكعب، أو أى شكل كان به . وأنه لا يفهم  
الجسم ، إلا مركباً من هذين المعينين، وأن أحدهما لا يستغنى عن الآخر .. لكن  
الذى يمكن أن يتبدل ويتعاقب على أوجه كثيرة، وهو معنى الامتداد، يشبه  
الصورة التى لسائر الأجسام ذوات الصور؛ والذى يثبت على حال واحدة، وهو  
الذى ينزل منزلة الطين المتقدم ، يشبه معنى الجسمية التى لسائر الأجسام ذوات

الصور؛ وهذا الشيء الذى هو بمنزلة الطين فى هذا المثال ، هو الذى يسميه  
النُّظَّارُ المادة والهيولى وهى عارية على الصورة جملة<sup>(١)</sup> .

\* \* \*

فلما انتهى نظره إلى هذا الحد، وفارق المحسوس بعض مفارقة، وأشرف  
على تخوم العالم العقلى. استوحش وحنَّ إلى ما ألفه من عالم الحس، فتقهقر  
قليلاً، وترك الجسم على الإطلاق، إذ هذا الأمر لا يدركه الحس، ولا يقدر على  
تناوله .. وأخذ أبسط الأجسام المحسوسة التى شاهدها، وهى تلك الأربعة التى  
كان قد وقف نظره عليها.

فأول ما نظر إلى الماء فرأى أنه إذا حُلِّيَ وما تقتضيه صورته ، ظهر منه  
بردة محسوس، وطلب النزول إلى أسفل ، فإذا سَخِنَ إما بالنار، وإما بحرارة  
الشمس، زال عنه البرد أولاً، وبقي فيه طلب النزول. فإذا أفرط عليه بالتسخين،  
زال عنه طلب النزول إلى أسفل، وصار يطلب الصعود إلى فوق .. فزال عنه  
بالجملة الوصفان اللذان كانا أبداً يصدران عنه وعن صورته، ولم يُعرف من  
صورته، أكثر من صدور هذين الفعلين عنها. فلما زال هذان الفعلان، بطل  
حكم الصورة، فزالت الصورة الماثبة عن ذلك الجسم، عندما ظهرت منه أفعال،  
من شأنها أن تصدر عن صورة أخرى، وحدثت له صورة أخرى بعد أن لم  
تكن، وصدر عنه بها أفعال لم يكن من شأنها أن تصدر عنه، وهو بصورته  
الأولى. فعلم بالضرورة ؛ أن كل حادث، لا بد له من مُحدث .. فارتسم فى  
نفسه بهذا الاعتبار ، فاعلٌ للصورة، ارتساماً على العموم دون تفصيل.

---

(١) إلى هنا ، يكون ابن طفيل قد استوفى عرض فلسفة أرسطو الطبيعية، وأقواله فى النفس، وفى  
انقسام الوجود الطبيعى إلى مادة وصورة .. وسوف يتجاوز ابن طفيل ، فيما يلى من النص،  
هذه الفلسفة الأرسطية .

ثم إنه تتبع الصور التي كان قد علمها قبل ذلك، صورة صورة، فرأى أنها كلها حادثه، وأنها لا بد لها من فاعل.. ثم إنه نظر إلى ذوات الصور، فلم ير أنها شيء أكثر من استعداد الجسم، لأن يصدر عنها ذلك الفعل. مثل الماء، فإنه إذا أفرط عليه التسخين، استعد للحركة إلى فوق وصلاح لها، فذلك الاستعداد هو صورته، إذ ليس ههنا إلا جسمٌ وأشياءٌ تُحسُّ عنه، بعد أن لم تكن؛ فصلوح الجسم لبعض الحركات دون بعض، هو استعداده بصورته.

ولاح له مثل ذلك في جميع الصور، فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها، ليست في الحقيقة لها، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها. وهذا المعنى الذي لاح له، هو قول رسول الله ﷺ: **كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ<sup>(١)</sup>**. وفي عكم التنزيل ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى<sup>(٢)</sup>﴾.

فلما لاح له من أمر هذا الفاعل، ما لاح على الإجمال، دون تفصيل، حدث له شوقٌ حثيثٌ إلى معرفته على التفصيل، وهو بعد لم يكن فارق عالم الحس.

فجعل يطلب هذا الفاعل المختار على جهة المحسوسات، وهو لا يعلم بعد: هل هو واحد أو كثير؟ فتصفح جميع الأجسام التي لديه، وهى التي كانت فكرته أبداً فيها، فرآها كلها تتكون تارةً وتفسد أخرى. وما لم يقف على فساد جملة، وقف على فساد أجزائه، مثل الماء والأرض، فإنه رأى أجزائهما تفسد بالنار. وكذلك الهواء، رآه يفسد بشدة البرد، حتى يتكون منه ثلجٌ

(١) حديث مشهور، وصفه ابن تيمية بقوله: أصح الأحاديث الشريفة التي يستدل بها أهل الولاية عليها!

(٢) سورة الأنفال، آية ١٧.

فيسيل ماءً. وكذلك سائر الأجسام التي كانت لديه، لم ير منها شيئاً، بريئاً عن  
الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار .. فاطرحها كلها، وانتقلت فكرته إلى  
الأجسام السماوية.

وانتهى إلى هذا النظر، على رأس أربعة أسابيع من منشئه؛ وذلك ثمانية  
وعشرون عاماً .. فعلم أن السماء وما فيها من الكواكب، أجسام ممتدة في  
الاقطار الثلاثة: الطول، والعرض، والعمق. لا ينفك شيء منها عن هذه الصفة،  
وكل ما لا ينفك عن هذه الصفة فهو جسم، فهي إذن كلها أجسام.

ثم تفكّر: هل هي ممتدة إلى غير نهاية، وذاتية أبداً في الطول والعرض  
والعمق إلى غير نهاية؟ أو هي متناهية محدودة بحدود تنقطع عندها، ولا يمكن أن  
يكون وراءها شيء من الامتداد؟

فتحير في ذلك بعض حيرة. ثم إنه بقوة نظره، وذكاء خاطره، رأى أن  
جسماً لا نهاية له، أمر باطل، وشئ لا يمكن، ومعنى لا يعقل. وتقوى هذا  
الحكم عنده بشحج كثيرة، سنحت له بينه وبين نفسه، وذلك أنه قال: أما هذا  
الجسم السماوي، فهو متناهي من الجهة التي تلينى، والناحية التي وقع عليها  
جسّي، فهذا لا أشك فيه، لأننى أدركه ببصرى.. وأما الجهة، التي تقابل هذه  
الجهة، وهي التي يداخلنى فيها الشك؛ فإننى أيضاً أعلم أنه من المحال أن تمتد إلى  
غير نهاية! لأننى إن تخيلت بأن خطين اثنين يبتدئان من هذه الجهة المتناهية،  
ويعبران في سمك الجسم إلى غير نهاية، حسب امتداد الجسم، ثم تخيلت أن أحد  
هذين الخطين أبداً يمتدان إلى غير نهاية، ولا ينقص أحدهما عن الآخر، فيكون  
الذى قطع منه جزء مساوياً للذى لم يُقطع منه شيء، وهو محال. كما أن الكل  
مثل الجزء: محال. وإما أن لا تمتد الناقص معه أبداً، بل ينقطع دون منعبه،  
ويقف عن الامتداد معه، فيكون متناهياً، فإذا رُدَّ عليه القدر الذى قطع منه أولاً،

وقد كان متناهياً؛ صار كله أيضاً متناهياً، وحيث لا يقصر عن الخط الآخر الذى لم يقطع منه شئ، ولا يفضل عليه، فيكون إذن مثله، وهو متناوٍ، فذلك أيضاً متناهٍ. فالجسم الذى يُفرض فيه هذه الخطوط متناوٍ. وكل جسم، يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط، فكل جسم متناوٍ.. فإذا فرضنا أن جسماً غير متناوٍ، فقد فرضنا باطلاً ومحالاً.

فلما صحَّ عنده، بفطرته الفارقة التى تنبّهت لئلا هذه الحجة، أن جسم السماء متناوٍ؛ أراد أن يعرف على أى شكل هو، وكيفية انقطاعه بالسطوح التى تحله أولاً إلى الشمس والقمر وسائر الكواكب، فأرآها كلها تطلع من جهة المشرق، وتغرب من جهة المغرب، فما كان منها يمر على سمت رأسه، رآه يقطع دائرة عظمى، وما مال عن سمت رأسه إلى الشمال أو إلى الجنوب، رآه يقطع دائرة أصغر من تلك؛ وما كان أبعد عن سمت الرأس إلى أحد الجانبين، كانت دائرته أصغر من دائرة ما هو أقرب، حتى كانت أصغر الدوائر التى تتحرك عليها الكواكب دائرتين اثنتين: إحداهما حول القطب الجنوبى، وهى مدار سهيل والأخرى حول القطب الشمالى وهى مدار الفرقليين.

ولما كان مسكنه على عطف الاستواء الذى وصفناه أولاً، كانت هذه الدوائر كلها قائمة على سطح أفقه، ومتشابهة الأحوال فى الجنوب والشمال، وكان القطبان معا ظاهرين له، وكان يقرب إذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة، وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة، وكان طلوعهما معاً، فكان يرى غروبهما معاً. وأطرد له ذلك فى جميع الكواكب، وفى جميع الأوقات، فتبيّن له بذلك، أن الفلك على شكل الكرة. وقوى ذلك فى اعتقاده، ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق، بعد مغيبها بالمغرب. وما رآه أيضاً من أنها تظهر لبصره على قدر واحد من العظم



فى حال طلوعها وتوسطها وغروبها، وأنها لو كانت حركتها على غير شكل الكرة ، لكانت لا محالة فى بعض الأوقات، أقرب إلى بصره منها فى وقت آخر، ولو كانت كذلك، لكانت مقاديرها وأعظامها تختلف عند بصره، فيراه فى حال القرب، أعظم مما يراها فى حال البعد، لاختلاف أبعادها عن مركزه حيثخذ بخلافها على الأول.. فلما لم يكن شئ من ذلك، تحقق عنده كروية الشكل.

وما زال يتصفّح حركة القمر، فيراها آخذة من المغرب إلى المشرق، وحركات الكواكب السيارة كذلك، حتى نيين له قدر كبير من علم الهيئة<sup>(١)</sup>. وظهر له أن حركاتها، لا تكون إلا بأفلاك كثيرة، كلها مضمّنة فى فلك واحد، هو أعلاها ، وهو الذى حرك الكل من المشرق إلى المغرب فى اليوم والليلة. وشرّح كيفية انتقاله، ومعرفة ذلك بطول.. وهو مثبت فى الكسب، ولا يحتاج منه فى غرضنا ، إلا للقدر الذى أوردناه<sup>(٢)</sup> .

فلما انتهى إلى هذه المعرفة ، ووقف على أن الفلك يحملته وما يحتوى عليه، كشئ واحد متصل ببعضه ببعض؛ وأن جميع الأجسام التى كان ينظر فيها أولاً، كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها، هى كلها فى ضمنه وغير خارجة عنه، وأنه كله أشبه شئ بشخص من أشخاص الحيوان. وما فيه من الكواكب المنيرة ، هى بمنزلة حواس الحيوان. وما فيه من ضروب الأفلاك المتصل بعضها ببعض، هى بمنزلة أعضاء الحيوان. وما فى داخله من علم الكون والفساد، هى بمنزلة ما فى جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات، التى كثيراً ما يتكوّن فيها أيضاً حيوانٌ ، كما يتكوّن فى العالم الأكبر.

---

(١) علم الفلك .

(٢) مرة أخرى ، يخرج ابن طفيل عن السياق الروائى!

فلما تبين له أنه كله، كشخصٍ واحدٍ في الحقيقة، قائم، محتاج إلى فاعلٍ مختار<sup>(١)</sup>. واتحدت عنده أجزاءه الكثيرة، بنوع من النظر الذي اتحدت عنده الأجسام التي في عالم الكون والفساد.. تفكر في العالم بحملته : هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم ؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف ، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟

فتشكك في ذلك، ولم يرجع عنده أحد الحكمين على الآخر<sup>(٢)</sup>.. وذلك أنه كان ، إذا أزمع على اعتقاد القدم، اعترضته عوارض كثيرة من استحالة وجود ما لا نهاية له. مثل القياس الذي استحال عنده به، وجود جسم لا نهاية له! وكذلك أيضاً، كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث، فهو لا يمكن تقلبته عليها، وما لا يمكن أن يتقدم عل الحوادث ، فهو أيضاً مُحَدَّث !

وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث، اعترضته عوارض أخرى . وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه - بعد أن لم يكن- لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه، والزمان من جملة العالم ، وغير منفك عنه، فإذاً لا يفهم تأخر العالم عن الزمان.

وكذلك كان يقول : إذا كان حادثاً فلا بد له من مُحْلٍ، وهذا المحدث

(١) العبارة سقطت من نسخة فاروق سعد.

(٢) يشير ابن طفيل هنا إلى تردد الفلاسفة بين القول بقدم العالم، والقول بحدوثه . وقد كان فلاسفة اليونان أشد صراحة في قولهم بقدم العالم، أما الموقف الإسلامي العام فيرى القول بالحدوث والخلق من العدم.. وقد طال تردد الفارابي وابن سينا في هذه المسألة، واعتبرها الفزالي، في تهافت الفلاسفة إحدى القضايا الثلاث التي يكفر للقاتل بها: القول بقدم العالم - القول بإنكار الخشع الجسماني - القول بعلم الله بالكليات دون الجزئيات. ومن بعد الفزالي، كان ابن رشد أقرب إلى القول بقدم العالم، بيد أنه موَّه، وصاغ رأيه في عبارة مرلوغة ، قال : العالم حادثٌ حدوثاً أزلياً !

الذى أحدثه، لمَ أحدثه الآن، ولم يحدثه مِن قَبْل ذلك ؟ البطاري طراً عليه - ولا شئ هنالك غيره- أم لتغيرِ حَكَّتْ فى ذاته ؟ فإن كان ، فما الذى أحدث ذلك التغير ؟

وما زال يفكر فى ذلك عدة سنين، فتعارض عنده الحججُ ، ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر. فلما أعياه ذلك، جعل يفكر : ما الذى يلزم عن كل واحد من الاعتقادين، فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً ؟ فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم ومخروجه إلى الوجود بعد العدم، فاللازم عن ذلك، ضرورةُ أنه لايمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، وأنه لابد له من فاعلٍ يخرج به إلى الوجود، وأن ذلك الفاعل لايمكن أن يُدرك بشئ من الحواس، لأنه لو أُدرك بشئ من الحواس ، لكان جسماً من الأجسام، ولو كان جسماً من الأجسام لكان من جملة العالم، وكان حادثاً، واحتاج إلى مُحدث. ولو كان ذلك المحدث الثانى أيضاً جسماً، لاحتاج إلى مُحدث ثالث، والثالث إلى رابع، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية.. وهو باطل<sup>(١)</sup>.

فإذن ، لابد للعالم من فاعلٍ ليس بجسم، وإذا لم يكن جسماً، فليس إلى إدراكه بشئ من الحواس سبيل، لأن الحواس الخمس لا تُدرك إلا الأجسام أو ما يلحق الأجسام. وإذا<sup>(٢)</sup> كان لايمكن أن يُحس، فلا يمكن أن يتخيل ، لأن التخيل ليس شيئاً ، إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبتها.. وإذا لم يكن جسماً، فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه. وأول صفات الأجسام هو الامتداد فى الطول والعرض والعمق، وهو منزه عن ذلك، وعن جميع ما يتبع هذا الرصف

---

(١) بطلان الدور والتسلسل ، أحد الأدلة التى استخدمها الفلاسفة والتكلمون فى مباحثهم خاصة فى الإلهيات منها .

(٢) فى الشرطين : إذا.

من صفات الأجسام<sup>(١)</sup> . وإذا كان فاعلاً للعالم ، فهو لاحالة قادرٌ عليه وعالمٌ به ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾<sup>(٢)</sup> .

ورأى أيضاً، أنه إن اعتقد قَدَمُ العالم ، وأن العدم لم يسبقه، وأنه لم يزل كما هو . فإنَّ اللازم عن ذلك، أن حركته قديمة لانهاية لها من جهة الابتداء، إذ لم يسبقها سكونٌ يكون ميلوها منه . وكل حركة فلا بُدَّ لها من محرك، ضرورةً والمحرك، إما أن يكون قوةً ساريةً في جسم من الأجسام، إما جسم المحرك نفسه، وإما جسم آخر خارج عنه . وإما أن تكون قوةً ليست سارية ولا شائعة في جسم، وكل قوة ليست سارية في جسم ولا شائعة فيه، فإنها تنقسم بانقسامه وتتضاعف بتضاعفه، مثل الثقل في الحجر مثلاً، المحرك له إلى أسفل، فإنه إن قسم الحجر نصفين، انقسم ثقله نصفين، وإن زيد عليه آخر مثله، زاد في الثقل آخر مثله، فإن أمكن أن يزايد الحجر أبداً إلى غير نهاية، كان تزايد هذا الثقل إلى غير نهاية . وإن وصل الحجر إلى حد ما من العظم، ووقف، وصل الثقل أيضاً إلى ذلك الحد .

ولكنه قد توهن ، أن كل جسم لا محالة متناهٍ، فإذاً كل قوة في جسم، فهي لاحالة متناهية . فإن وجدنا قوةً تفعل فعلاً لانهاية له، فهي قوةً ليست في جسم . وقد وجدنا الفلك، يتحرك أبداً حركةً لانهاية لها ولا انقطاع، فإذا فرضناه قديماً لا ابتداء له، فالواجب على ذلك، أن تكون القوة التي تحركت

---

(١) إن مطابقة ما يرد هنا ، بما يقرره ديكرات في كتابه الفاعلات يرجح القول باستفادة ديكرات المباشرة من الفلسفة الإسلامية، ويعلل احتضانه المتكرر في مدينة ليدن حيث كانت مكتبته تملك مجموعة من الفلاسفة المسلمين !

(٢) سورة الملك آية ١٤ .. وابن طفيل هنا يورد الآية بنوع من التناص الذي يستهدف استخدام دلالة الآية ، دون الإشارة إلى أصلها القرآني، لأن بطلان القصة هنا لم يكن قد تعرّف بعد إلى القرآن الكريم ! .. وتلك ، مرةً أخرى ، واحدة من عمليات القطع للتعمد للسياق الروائي.

ليست في جسمه، ولا في جسم غارج عنه، فهي إذن لشيء برئ عن الأجسام،  
وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية.

وقد كان لاح له ، في نظره في عالم الكون والفساد، أنَّ حقيقة وجود  
كل جسم، إنما هي من جهة صورته، التي هي استعادة لضروب الحركات. وأن  
وجوده الذي له من جهة مادته، وجودٌ ضعيف لا يكاد يدرك. فإذاً وجود  
العالم كله، هو من جهة استعادته لتحريك هذا المحرك البرئ عن المادة وعن  
صفات الأجسام، المنزه عن أن يدركه حسٌ أو يتطرق إليه خيالٌ، سبحانه . وإذا  
كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها، فعلاً لا تفاوت فيه ولا  
فطور<sup>(١)</sup> ، فهو لا محالة قادرٌ عليها، وعالمٌ بها<sup>(٢)</sup> .

فاتمهى نظره بهذا الطريق، إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول. ولم يضره في  
ذلك ، تشكُّكه في قَدَمِ العالم أو حلوته. وصَحَّ له على الوجهين جميعاً، وجودُ  
فاعلٍ غير جسم، ولا متصل بجسم، ولا منفصل عنه، ولا داخل فيه، ولا خارج  
عنه. والاتصال والانفصال والدخول والخروج، هي كلها من صفات الأجسام،  
وهو منزَّه عنها.

ولما كانت المادة من كل جسم، مفتقرةً إلى الصورة. إذ لا تقوم إلا بها،  
ولاثبت لها حقيقة دونها. وكانت الصورة لا يصحُّ وجودها، إلا من فعل هذا  
الفاعل ، وأنه لقيام لشيء منها، إلا به. فهو إذن علَّة لها، وهي معلولة له.. سواء  
كانت مُحَدِّثَة الوجود بعد أن سبقها العدم، أو كانت لا ابتداء لها من جهة

---

(١) في النشرتين : فتور .. والإحالة في النص إلى الآية ﴿وما تدرى في خلق الرحمن من تفاوت﴾  
فارجع البصر هل ترى من الفطور ﴿سورة الملك﴾ الآية الثالثة .

(٢) يخرج ابن طفيل هنا عن إطار ميتافيزيقا أرسطو، حيث قرَّر الأخير أن الله المحرك الأول  
لا يعتنى بالعالم ولا يعلمه ، وإنما العالم منحنبٌ إليه .

الزمان، ولم يسبقها العدم قط. فإنها على كلا الحالين، معلولة ومفتقرة إلى الفاعل، متعلقة الوجود به. ولولا دوامه لم تدم، ولولا وجوده لم توجد، ولولا قدمه لم تكن قديمة. وهو في ذاته غني عنها وبرئ منها.. وكيف لا يكون كذلك، وقد تبرز أن قدرته وقوته غير متناهية، وأن جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلّق بها، ولو بعض تعلّق، هو متناوٍ منقطع.

فإذن، العالم كله بما فيه من السموات والأرض والكواكب، وما بينها وما فوقها وما تحتها، فعله، وخلقه، ومتأخّر عنه بالذات.. وإن كان غير متأخّر بالزمان. كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام، ثم تحركت يدك فإن ذلك الجسم لا محالة، يتحرك تابعاً لحركة يدك، حركة متأخرة عن حركة يدك، تأخراً بالذات؛ وإن كانت لم تتأخّر بالزمان عنها، بل كان ابتداءها معاً. فكل ذلك العالم كله: معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>(١)</sup>.

فلما رأى جميع الموجودات: فعله. تصفّحها من بعد ذا، تصفّحاً على طريق الاعتبار في قدرة فاعلها، والتعجب من غريب صنعته، ولطيف حكمته، ودقيق علمه؛ فتبين له في أقل الأشياء الموجودة، فضلاً عن أكثرها، من آثار الحكمة وبدائع الصنعة، ما قضى منه كل العجب. وتحقق عنده أن ذلك لا يبصر، إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفاق الكمال ﴿لَا يَعْرِضُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ﴾<sup>(٢)</sup>.

ثم تأمل في جميع أصناف الحيوان، كيف ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾<sup>(٣)</sup> ثم

(١) سورة يس، آية ٨٢.

(٢) سورة سبأ، آية ٢.

(٣) سورة طه، آية ٥٠ (وقد أدخل فاروق سعد ثم هذه ضمن الآية ١)

هده لاستعماله، فلو لا أنه هده لاستعمال تلك الأعضاء التى خلقت له، فى وجوه المنافع المقصود بها، لما انتفع بها الحيوان، وكانت كلاً عليه.. فلعلم بذلك، أنه أكرم الكرماء، وأرحم الرحماء.

ثم إنه مهما نظر شيئاً من الموجودات، له حُسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل - أى فضيلة كانت - تفكر، وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار، جلّ جلاله، ومن جوده ومن فعله. فلعلم أن الذى هو فى ذاته<sup>(١)</sup>، أعظم منها، وأكمل وأتم وأحسن وأبهى وأجمل وأقوم، وأنه لا نسبة لهذه إلى تلك .. فما زال يتتبع صفات الكمال كلها فيراها له، وصادرة عنه، ويرى أنه أحقُّ بها من كل ما يوصف بها دونه.

وتتبع صفات النقص كلها، فرآه بريئاً منها ومتزهاً عنها. وكيف لا يكون بريئاً منها، وليس معنى النقص إلا العدم المحض، أو ما يتعلق بالعدم ؟ وكيف يكون للعدم<sup>(٢)</sup> تعلّق أو تلبّس، بمن هو للموجود المحض، الراجب الوجود، بذاته<sup>(٣)</sup>، المعطى كل ذى وجود وجوده، فلا وجود إلا هو ؛ فهو الوجود، وهو الكمال، وهو التمام، وهو الحسن، وهو البهاء، وهو القدرة، وهو العلم، وهو هو<sup>(٤)</sup> .. ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾<sup>(٥)</sup>.

فانتهت به المعرفة إلى هذا الحد، على رأس خمسة أسابيع من منشئه،

(١) الذى هو فى ذاته : الله.

(٢) فى التشرتين : العدم.

(٣) واجب الوجود بذاته : الله.

(٤) المرو هو : نظرية كلامية (نسبة إلى : علم الكلام) قال بها متكلمو المعتزلة. ملخصها أن الذات الإلهية لا يزيد عليها شئ من الصفات الإلهية ، فالله قادر بقدرته على أن يعلم كل شئ وهو هو .. وهكذا فى بقية الصفات.

(٥) سورة القصص ، آية ٨٨ .

وذلك خمسة وثلاثون عاماً. وقد رسخ في قلبه من أمر الفاعل ، ما شغله عن  
 الفكرة في كل شيء إلا فيه، وفعل عما كان فيه من تصفح الموجودات،  
 والبحث عنها؛ حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من الأشياء، إلا ويرى فيه  
 أثر الصنعة من حينه، فيثقل بفكره على الفور إلى الصانع ، ويترك المصنوع..  
 حتى اشتد شوقه إليه، وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس، وتعلق  
 بالعالم الأرفع المعقول.

فلما حصل له بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود، الذي لا ينتيب  
 لوجوده، وهو سبب لوجود جميع الأشياء. أراد أن يعلم بأي شيء حصل له على  
 هذا العلم، وبأي قوة أدرك هذا الموجود .. فتصفح حواسه كلها، وهي: السمع  
 والبصر والشم والذوق واللمس . فرأى أنها كلها لا تدرك شيئاً، إلا جسماً أو  
 ما هو في جسم. وذلك أن السمع إنما يدرك للمسموعات ، وهي ما يحدث من  
 تموج الهواء عند تصادم الأجسام. والبصر إنما يدرك الألوان، والشم يدرك  
 الروائح، والذوق يدرك الطعوم، واللمس يدرك الأمزجة والصلابة واللين  
 والخشونة والملاسة. وكذلك القوة الخيالية ، لا تدرك شيئاً إلا أن يكون له طول  
 وعرض وعمق.

وهذه المدركات كلها، من صفات الأجسام، وليس لهذه الحواس إدراك  
 شيء سواها. وذلك لأنها قوى شائعة في الأجسام ، ومتقسمة بانقسامها، فهي  
 لذلك لا تدرك إلا جسماً متقسماً. لأن هذه القوة إذا كانت شائعة في شيء  
 منقسم، فلا محالة إذا أدركت شيئاً من الأشياء، فإنه ينقسم بانقسامها. فإذا  
 كل قوة في جسم، فإنها لا محالة لا تدرك إلا جسماً ، أو ما هو في جسم.

وقد تبين، أن هذا الموجود الواجب الوجود، برئ من صفات الأجسام  
 من جميع الجهات؛ فإذا نزل لاسبيل إلى إدراكه، إلا بشيء ليس بجسم، ولا هو قوة



فى جسم ، ولا تعلّق له بوجه من الوجوه بالأجسام، ولا هو داخل فيها ولا خارج عنها، ولا متصلّ بها ولا منفصل عنها .

وقد كان تبين له أن إدراكه بذاته<sup>(١)</sup> ، ورسخت المعرفة به عنده . فتبين له بذلك أن ذاته التى أدركه بها ، أمرٌ غير جسمانى، لا يجوز عليه شى من صفات الأجسام، وأن كل ما يدركه من ظاهـر ذاته من الجسيمات، فإنها ليست حقيقة ذاته، وإنما حقيقة ذاته ، ذلك الشى الذى أدرك به الموجود المطلق، الراجب الوجود.

فلما علم أن ذاته، ليست هذه المتجسّمة التى يدركها بجواسه ويحيط بها أدركه. هان عنده بالجملة جسمه، وجعل يتفكّر فى تلك الذات الشريفة، هل يمكن أن تبيد أو تفسد وتضمحل، أو هى دائمة البقاء ؟ فرأى أن الفساد والاضمحلال، إنما هو من صفات الأجسام ، بأن تخلع صورة وتلبس أخرى. مثل الماء إذا صار هواءً ، والهواء إذا صار ماءً، والنبات إذا صار تراباً أو رماًداً، والزواب إذا صار نباتاً ؛ فهذا هو معنى الفساد، وأما الشى الذى ليس بجسم، ولا يحتاج فى قوامه إلى الجسم، وهو منزّه بالجملة من الجسمانية.. فلا يُتصوّر فساده البتّة.

فلما ثبت له أن ذاته الحقيقية لا يمكن فسادها، أراد أن يعلم كيف يكون حالها إذا طرحت البدن وتخلّت عنه.. وقد كان تبين له أنها لاتطرّحه، إلا إذا لم يصلح آلة لها.

فتصنّف جميع القوى للمدركة، فرأى أن كل واحدة منها، تارة تكون مدركة بالقوة، وتارة تكون مدركة بالفعل . مثل العين فى حال تغميضها أو

---

(١) يقصد ذات حى بن يقظان ، أو : النفس الإنسانية .

إعراضها عن المبصر ، فإنها تكون مدركة بالقوة .. ومعنى مدركة بالقوة ، أنها لاتدرك الآن ، وتترك فى المستقبل . وفى حال فتحها واستقبالها للمبصر ، تكون مدركة بالفعل .. ومعنى مدركة بالفعل ، أنها الآن تدرك .

وكذلك كل واحدة من هذه القوى ، تكون مدركة بالقوة ، وتكون مدركة بالفعل . وكل واحدة من هذه القوى ، إن كانت لم تدرك قط بالفعل ، فهي مادامت بالقوة ، لاتتشوق إلى إدراك الشيء المخصوص بها ، لأنها لم تتعرف به بعد - مثل مَنْ خُلِقَ مكفوف البصر - وإن كانت قد أدركت بالفعل تارةً ، ثم صارت بالقوة . فإنها مادامت بالقوة ، تشتاق إلى الإدراك بالفعل ، لأنها قد تعرفت إلى المدرك ، وتعلقت به ، وحنّت إليه .. مثل مَنْ كان بصيراً ، ثم عمى ، فإنه لا يزال يشتاق إلى المبصرات .

ويحسب ما يكون الشيء المدرك أتم وأبهى وأحسن ، يكون الشوق إليه أكثر ، والتألم لفقده أعظم . ولذلك كان تألم مَنْ يفقد بصره بعد الرؤية ، أعظم من تألم مَنْ يفقد شَمَّهُ ، إذ الأشياء التى يدركها البصر ، أتم وأحسن من التى يدركها الشَّمُّ .

فإن كان فى الأشياء ، شئ لا نهاية لكماله ، ولا غاية لحسنه وجماله وبهائه ، وهو فوق الكمّال والبهاء والحسن ، وليس فى الوجود كمّالاً ولا حُسنٌ ولا بهاءً ولا جمالاً ، إلا صادر من جهته وفائض<sup>(١)</sup> من قِيَلِه ؛ فمن قَدَّ إدراك ذلك الشيء ، بعد أن تعرف به .. فلا محالة أنه مادام فاقداً له ، يكون فى آلام لا نهاية لها . كما أن مَنْ كان مدركاً له على الدوام ، فإنه يكون فى لذّة لا انقصاص لها ، وغبطة لا غاية وراعتها ، وبهجة وسرور لا نهاية لهما .

---

(١) يستخدم ابن طفيل هنا لفظة (صدر ، فيض) ولا يقول : الخلق .. فتبّه !

وقد كان تبيينُ له، أن الموجود الواجب الوجود، متصفٌ بأوصاف الكمال كلها، ومنزَّهٌ عن صفات النقص، وبرى منها. وتبين أن الشيء الذي به يُتوصَّل إلى إدراكه، أمر لا يشبه الأجسام ولا يفسد لفسادها<sup>(١)</sup>. فظهر له بذلك، أن مَنْ كانت له مثل هذه الذات، المعلقة لثل هذا الإدراك؛ فإنه إذا أطرح البدن بالموت، فإما أن يكون قبل ذلك - في مدة تصريفه للبدن - لم يتعرَّف قط بهذا الموجود الواجب الوجود، ولا اتصل به ولا سمع عنه. فهذا إذا فارق البدن، لا يشتاق إلى ذلك الموجود، ولا يتألم لفقده.

وأما جميع القوى الجسمانية، فإنها تبطل ببطلان الجسم، فلا تشتاق أيضاً إلى مقتضيات تلك القوى، ولا تحنُّ إليها، ولا تتألم بفقدائها.. وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها، سواء كانت من صورة الإنسان، أو لم تكن.

وإما أن يكون قبل ذلك - في مدة تصريفه للبدن - وقد تعرَّف بهذا الموجود، وعلم ما هو عليه من الكمال، والعظمة، والسلطان، والقدرة، والحسن؛ إلا أنه أعرض عنه، واتبع هواه، حتى وافته منيته وهو على تلك الحال، فيُحرم المشاهدة، وعنده الشوق إليها.. فيبقى في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها. فإما أن يتخلَّص من تلك الآلام بعد جهد طويل، ويشاهد ما تشوَّق إليه قبل ذلك، وإما أن يبقى في آلامه بقاءً سرمدياً.. بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين، في حياته الجسمانية.

وأما مَنْ تعرَّف بهذا الموجود الواجب الوجود، قبل أن يُفارق البدن، وأقبل بكلِّيته عليه، والتزم الفكرة في جلاله وحُسنه وبهائه، ولم يعرض عنه حتى وافته منيته، وهذا على حالٍ من الإقبال والمشاهدة بالفعل.. فهذا إذا فارق البدن، بقي في لذَّة لانهاية لها، وغبطة وسرورٍ وفرحٍ دائم؛ لاتصال مشاهدته

---

(١) يقصد : النفس الإنسانية .

لذلك للموجود الواجب الوجود، وسلامة تلك المشاهدة من الكسر والشوائب،  
ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوة الجسمانية من الأمور الحسية التي هي -  
بالإضافة إلى تلك الحال - آلامٌ وشرورٌ وعواقبٌ.

فلما تبين له، أن كمال ذاته ولذتها، إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود  
الواجب الوجود، على النوام .. مشاهدةً بالفعل أبداً، حتى لا يعرض عنه طرفة  
عين، لكي توافيه منيته، وهو في حال للمشاهدة بالفعل، فتتصل لذته دون أن  
يتخللها ألم<sup>(١)</sup> . وإليه أشار الجنيد شيخ الصوفية<sup>(٢)</sup> وإمامهم، عند موته ، بقوله  
لأصحابه : *هذه وقت يُرَخَّط منه الله أكبر .. وأحرم للصلاة*.

ثم جعل يتفكر : كيف يتأتى له دوام هذه للمشاهدة بالفعل، حتى لا يقع  
منه إعراض ؟ فكان يلزم الفكرة في ذلك للموجود كل ساعة . فما هو إلا أن  
يسمح لبصره محسوس ما من المحسوسات، أو يخرق سمعه صوت بعض الحيوان،  
أو يعرضه حيواناً من الحيوانات ، أو يناله ألم في أحد أعضائه، أو يصيبه الجوع  
أو العطش أو البرد أو الحر، أو يحتاج إلى القيام لدفع فضوله .. فتختل فكرته،  
ويزول عما كان فيه ، ويتعثر عليه الرجوع إلى ما كان عليه من حال  
المشاهدة، إلا بعد جهد.

وكان يخاف أن تفجأه منيته، وهو في حال الإعراض ؛ فيفيض إلى الشقاء

---

(١) أحمد فاروق سعد الفقرة التالية، إلى الملامح للوجود بأحر نشرته ؛ وعقب عليها بأنها : لعلها

استطرد من ابن طفيل نفسه أو من النسخ !

ولم يتبه الناشر، الخلق، إلى أن ابن طفيل سبق له - كثيراً - الخروج المقصود من السياق  
الروائي، وأعرضه بالكثير من المقترحات، في شكل حديث شريف، أو آية قرآنية، أو إشارة إلى  
أهل النظر وإلى المؤلفات الفلكية .. وغير ذلك .

(٢) هو : أبو القاسم الجنيد بن محمد الخراز البغدادي، المعروف عند الصوفية بلقب شيخ الطائفة

أصله من نهاوند، وكان مولده ونشأته بالعراق ، توفي سنة ٢٩٧ هجرية.

الدائم ، وألم الحجاب<sup>(١)</sup> .

فساءه حاله ذلك، وأعياء الدواء.. فجعل يتصفح أنواع الحيوانات كلها، وينظر أفعالها وما تسعى فيه، لعله ينظر في بعضها، أنها شعرت بهذا الموجود، وجعلت تسعى نحوه، فيتعلم منها ما يكون سبب نجاة. فرآها كلها إنما تسعى في تحصيل غذائها ومقتضى شهواتها من للطعوم والمشروب والنكوح والاستغلال والاستدقاء ، وتجده في ذلك ليلاً ونهاراً إلى حين مماتها وانقضاء مدتها. ولم ير شيئاً منها ينحرف عن هذا الرأي، ولا يسعى لغرض في وقت من الأوقات .. فبان له بذلك، أنها لم تشعر بذلك الموجود، ولا اشتاقت إليه، ولا تعرقت به بوجه من الوجوه؛ وأنها كلها صائرة إلى العدم، أو إلى حال شبيه بالعدم.

فلما حكم بذلك على الحيوان ، علم أن الحكم به على النبات أولى؛ إذ ليس للنبات من الإدراكات ، إلا بعض ما للحيوان. وإذا كان الأكمل إدراكاً، لم يصل إلى هذه المعرفة، فالأنقص إدراكاً أخرى أن لا يصل. مع أنه رأى أيضاً، أن أفعال النبات كلها، لا تتعدى الغذاء والتوليد.

ثم إنه بعد ذلك، نظر إلى الكواكب والأفلاك . فرآها كلها منتظمة الحركات، حارية على نسق .. ورآها شفاقة ومضيئة، بعيدة عن قبول التغير والفساد، فحس حسداً قريباً، أن لها قوات سوى أجسامها، تعرف ذلك

---

(١) هكذا يتقبل ابن طفيل بطل قصته، عو تلك العملية العقلية الخالصة ، مرتقياً من مستوى الإدراك الحسي ، إلى الفلسفة الأرسطية، إلى المثالية الأفلاطونية، حتى ينتهي إلى ذلك الوجود الصوفي على نحر ما رأيناه عند كبار رجال التصوف في الإسلام .. والعجيب أن بعض الباحثين، ينكر الجانب الصوفي عند ابن طفيل تماماً ! (راجع تناولنا لهذه النقطة في القسم الأول من الكتاب)

الموجود الواجب الوجود، وأن تلك النوات العارفة ليست بأجسام، ولا منطبعة في أجسام؛ مثل ذاته هو العارفة. وكيف لا يكون لها مثل تلك النوات الربية عن الجسمانية، ويكون لثله هو، على ما به من الضعف وشدة الاحتياج إلى الأمور المحسوسة، وأنه من جملة الأجسام الفاسدة؟ ومع ما به من النقص؟

فلم يعقه ذلك، عن أن تكون ذاته شيئاً برهاً عن الأجسام، لا تفسد. فتبين له بذلك أن الأجسام السماوية أولى بذلك. وعلم أنها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود، وتشاهده على الدوام بالفعل، لأن العوائق التي قطعت به هو دوام المشاهدة - من العوارض المحسوسة - لا يوجد مثلها للأجسام السماوية.

ثم إنه تفكر: لِمَ اختص هو من بين سائر أنواع الحيوان، بهذه الذات التي أشبه بها الأجسام السماوية؟ وقد كان تبين له أولاً، من أمر العناصر، واستحالة بعضها إلى بعض؛ وأن جميع ما على وجه الأرض لا يبقى على صورته؛ بل الكون والفساد متعاقبان عليه أبداً. وأن أكثر هذه الأجسام، مختلطة مركبة من أشياء متضادة، ولذلك تؤول إلى الفساد. وأنه لا يوجد فيها شيء، صرفاً، وما كان منها قريباً من أن يكون صرفاً خالصاً لا شائبة فيه، فهو بعيد عن الفساد جداً، مثل الذهب والياقوت.. وأن الأجسام البسيطة صرفة، ولذلك هي بعيدة عن الفساد، والصور لا تتعاقب عليها.

وتبين له هناك، أن جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد، منها ما تتقوم حقيقتها بصورة واحدة، زائدة على معنى الجسمانية، وهذه هي الأسطوانات الأربعة<sup>(١)</sup>، ومنها ما تتقوم حقيقتها بأكثر من ذلك، كالحيوان والنبات.. فما كان قوام حقيقته بصورة أقل، كانت أفعاله أقل، وبعده عن

---

(١) الأسطوانات الأربعة - (الناصر الأربعة) هي: الهواء والتراب والماء والنار.. وهي عناصر الوجود عند الفلاسفة القدماء.

الحياة أكثر . فإن عدم الصورة جملةً لم يكن فيه إلى الحياة طريق، وصار في حالٍ شبيهةً بالعدم . وما كان قوام حقيقته بصورة أكثر ، كانت أفعاله أكثر، ودخوله في حالة الحياة أبلغ . وإن كانت تلك الصور، بحيث لاسبيل إلى مفارقتها لمادتها التي اختصت بها، كانت الحياة حيثخذ في غاية الظهور والدوام والقوة . فالشيء العديم الصورة جملةً هو الهوى والمادة ، ولا شيء من الحياة فيها، وهى شبيهة بالعدم؛ والشيء المتقوم بصورة واحدة، هو الأسطقسات الأربعة، وهى فى أول مراتب الوجود فى عالم الكون والفساد، ومنها تتركب الأشياء خوات الصور الكثيرة . وهذه الأسطقسات ضعيفة الحياة جداً، إذ ليست تتحرك إلا حركة واحدة؛ وإنما كانت ضعيفة الحياة، لأن لكل واحدٍ منها، ضدّاً ظاهر العناد، يخالفه فى مقتضى طبيعته، ويطلب أن يغير صورته<sup>(١)</sup> .. فوجوده لذلك غير متمكّن، وحياته ضعيفة، والنبات أقوى حياةً منه، والحيوان أظهر حياةً منه .. وذلك أن ما كان من هذه المركبات، تغلب عليه طبيعة أسطقس واحد، فلقرته فيه، يغلب طابع الأسطقسات الباقية، ويُطل قواها، ويصير ذلك المركب فى حكم الأسطقس الغالب ، فلا يستأهل لأجل ذلك من الحياة، إلا يسيراً ضعيفاً .

وما كان من هذه المركبات، لا تغلب عليه طبيعة أسطقس واحد منها، فإن الأسطقسات أظهر فيه، ولا يستولى عليه أحدها، فيكون بعيد الشبه من كل واحد من الأسطقسات، وتكون فيه متعادلة متكافئة، فإذا لم يُطل أحدها قوة الآخر، بأكثر مما يطل ذلك الآخر قرته، بل يفعل بعضها فى بعض فعلاً متساوياً، فلا يكون فعل أحد الأسطقسات أظهر فيه، ولا يستولى عليه أحدها، فيكون بعيد الشبه من كل واحد من الأسطقسات، فكأنه لامضادّه لصورته،

(١) النار تضاد الماء ، وبالعكس .. والفراء والزوب ، كلاهما يخالف الآخر .

فيستأهل للحياة بذلك. ومتى زاد هذا الاعتدال، وكان أتم وأبعد من الانحراف؛ كان بعده عن أن يوجد له ضدٌ، أكثر، وكانت حياته أكمل<sup>(١)</sup>.

ولما كان الروح الحيواني، الذي مسكنه القلب، شديد الاعتدال، لأنه أطف من الأرض والماء وأغلف من النار والهواء.. صار في حكم الوسط، ولم يضاؤه شيء من الأسطوانات مضادةً بينة، فاستعد بذلك لصورة الحيوانية.

فراي أن الواجب، على ذلك، أن يكون أصل ما في هذه الأرواح الحيوانية، مستعداً لأنهم ما يكون من الحياة في عالم الكون والفساد. وأن يكون ذلك الروح، قريباً من أن يقال إنه لا ضدَّ لصورته، فيشبه، لذلك، هذه الأجسام السماوية التي لا ضدَّ لصورها. ويكون روح ذلك الحيوان، وكأنه وسطٌ بالحقيقة بين الأسطوانات التي لا تتحرك إلى جهة العلو على الإطلاق، ولا إلى جهة السفل. بل لو أمكن أن يُجعل في وسط المسافة التي بين المراكز، وأعلى ما تنتهي إليه النار في جهة العلو، ولم يطرأ عليه فساد؛ ثبت هناك، ولم يطلب الضعود ولا النزول، ولو تحرك في المكان، لتحرك حول الوسط، كما تتحرك الأجسام السماوية. ولو تحرك في الوضع، لتحرك على نفسه، وكان كروى الشكل - إذ لا يمكن غير ذلك - فإذاً: هو شديد الشبه بالأجسام السماوية.

ولما كان قد اعتبر أحوال الحيوان، ولم ير فيها ما يُظنُّ به، أنه شعر بالموجود الواجب الوجود، وقد كان علم من ذاته، أنها قد شعرت به، قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتدل الروح، الشبيه بالأجسام السماوية.

وتبين له أنه نوعٌ مبين لسائر أنواع الحيوان، وأنه إنما خُلِقَ لغايةٍ أخرى،

---

(١) يعر ابن طفيل هنا عن النظرية الطبية الكلاسيكية، التي ترى الصحة في حال التوازن والمرض والموت في حال الإختلال.



وأعدّ لأمرٍ عظيم لم يُعدّ له شيء من أنواع الحيوان. وكفى به شرفاً، أن يكون أحسن جزأيه - وهو الجسماني - أشبه الأشياء بالجوهر السماوية الخارجة عن عالم الكون والفساد، المنزهة عن حوادث النقص والاستحالة والتغير..

وأما أشرف جزأيه، فهو الشيء الذي به عرف الموجود الواجب الوجود.. وهذا الشيء العارف<sup>(١)</sup>، أمرٌ ربانيٌّ إلهيٌّ، لا يستحيل، ولا يلحقه الفساد، ولا يوصف بشيء مما تُوصف به الأجسام، ولا يُترك بشيء من الخواص، ولا يُتخيّل، ولا يتوصل إلى معرفته بأكثر سواه، بل يتوصل إليه به. فهو العارف والمعروف والمعرفة.. وهو العالم والمعلوم والعلم، لا يتباين في شيء من ذلك، إذ التباين والانفصال، من صفات الأجسام ولواحقها.. ولا جسم هنالك، ولا صفة جسم، ولا لاحق بجسم.

فلما تبيّن له الوجه الذي اختصّ به، من بين سائر أصناف الحيوان، بمشابهة الأجسام السماوية؛ رأى أن الواجب عليه أن يتقبلها، ويحاكي أفعالها، ويتشبه بها جهده.. وكذلك رأى أنه يجزئه الأشرف، الذي به عرف الموجود الواجب الوجود، فيه شبهة ما منه؛ من حيث هو منزّه عن صفات الأجسام.. كما أن الواجب الوجود منزّه عنها.

ورأى أيضاً، أنه يجب عليه أن يسعى في تحصيل صفاته لنفسه، من أي وجه أمكن، وأن يتعلّق بأخلاقه ويقتدى بأفعاله، ويجتهد في تنفيذ إرادته ويسلم الأمر له، ويرضى بجميع حكمه، رضا من قلبه، ظاهراً وباطناً، بحيث يُسرُّ به.. وإن كان مولماً لجسمه، وضاراً به، ومتلفاً لبدنه بالجملة<sup>(٢)</sup>.

(١) يقصد : النفس الإنسانية.

(٢) يشير ابن طفيل هنا إلى الرياضات الصوفية، كالطُور والسير.

وكذلك أيضاً، رأى أن فيه شبهاً من سائر أنواع الحيوان، بجزءه الخسيس الذى هو من عالم الكون والفساد، وهو البدن المظلم الكثيف الذى يطالبه بأنواع المحسوسات، من المعلوم والمشروب والمنكوح.

ورأى أيضاً، أن ذلك البدن لم يُخلق له عبثاً، ولا قُرْن به لأمر باطل، وأنه يجب عليه أن يتفقد ويُصلح من شأنه، وهذا التفقد لا يكون منه، إلا بفعلٍ يشبه أفعال سائر الحيوان.. فاتجهت عنده الأعمال التى يجب عليه أن يفعلها، نحو ثلاثة أغراض:

إما عمل يتشبه بالحيوان غير الناطق.

وإما عمل يتشبه بالأجسام السماوية.

وإما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود.

فالتشبه الأول: يجب عليه من حيث له البدن المظلم، ذو الأعضاء المنقسمة والقوى المختلفة والنازع للفتنة.

والتشبه الثانى: يجب عليه من حيث له الروح الحيوانى، الذى مسكته القلب، وهو مبدأ لسائر البدن ولما فيه من القوى.

والتشبه الثالث: يجب عليه من حيث هو هو، أى من حيث هو الذات، التى بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود.

وكان أولاً، قد وقف على أن سعادته وفروزه<sup>(١)</sup>، إنما هما فى دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود، حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفة عين.. ثم إن نظر فى الوجه الذى يتأتى له به هذا الدوام، فأخرج له<sup>(٢)</sup> النقطر،

---

(١) فى الشرطين: وفروزه من الشقاء.

(٢) فى نشرة فاروق سعد: فأخرج له.

أنه يجب عليه الاعتمال فى هذه الأقسام الثلاثة من التشبهات:

أما التشبه الأول : فلا يحصل له به شئ من هذه المشاهدة، بل هو صارف عنها وعائق دونها، إذ هو تصرف فى الأمور المحسوسة، والأمور المحسوسة كلها حُجِبَ معروضة دون تلك المشاهدة.. وإنما احتيج إلى هذا التشبه، لاستدامة هذا الروح الحيوانى، الذى يحصل به التشبه الثانى بالأجسام السماوية .. فالضرورة تدعو إليه من هذا الطريق، ولو كان لا يخلو من تلك المضرة.

وأما التشبه الثانى : فيحصل له به حَظٌّ عظيم من المشاهدة على الدوام، لكنها مشاهدة يخالطها شوب؛ إذ مَنْ يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على الدوام، فهو من تلك المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت إليها، حسبما يتبين بعد هذا.

وأما التشبه الثالث : فتحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض، لا التفات فيه بوجه من الوجوه، إلا إلى الموجود الواجب الوجود. والذى يشاهد هذه المشاهدة، قد غابت عنه ذات نفسه ونفيت وتلاشت<sup>(١)</sup>. وكذلك سائر النوات، كثيرة كانت أو قليلة، إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود، جَلَّ وتعالى وعَزَّ.

فلما تبين له، أن مطلوبه الأقصى هو هذا التشبه الثالث، وأنه لا يحصل له إلا بعد التمرن والاعتمال مدة طويلة فى التشبه الثانى. وأن هذه المدة لاتلوم له، إلا بالتشبه الأول. وعلم أن التشبه الأول، وإن كان ضرورياً، فإنه عائق بذاته. وإن كان معيناً بالعرض لا بالذات، لكنه ضرورى.. ألزم نفسه أن لا يحصل لها حظاً من هذا التشبه الأول، إلا بقدر الضرورة، وهى الكفاية التى لابقاء للروح

---

(١) يصل ابن طفيل هنا، بحى بن يقظان، إلى ما يعرف عند الصوفية بالفناء حيث يغيب الصوفى عن وجوده المحسى تماماً، ويستغرق فى مشاهدة الذات الإلهية وتجلياتها فى الكون، ونفى نفسه.

الحيوانى بأقل منها ، ووجد ما تدعو إليه الضرورة فى بقاء هذا الروح أمرين :  
أحدهما : ما يملئه به من داخل ، ويخلف عليه بدل ما يتحلل منه ؛ وهو  
الغذاء .. والآخر : ما يقيه من محارج ، ويدفع عنه وجوه الأذى من البرد والحر  
والمطر ولفع الشمس والحيوانات المؤذية ، ونحو ذلك.

ورأى أنه إن تناول ضرورية من هذه ، جزافاً كيفما اتفق ؛ ربما وقع فى  
السرف وأخذ فوق الكفاية ، فكان سعيه على نفسه من حيث لا يشعر. فرأى  
أن الحزم له ، أن يفرض فيها جلوداً لا يتعداها ومقادير لا يتجاوزها. وبأن له أن  
الغرض يجب أن يكون : فى جنس ما يتغذى به ، وأى شئ يكون ، وفى مقداره ،  
وفى المدة التى تكون بين العودات إليه .. فنظر أولاً فى أحساس ما به يتغذى ،  
فراها ثلاثة أضرب : إما نبات لم يكمل بعض نضجه ولم ينته إلى غاية تمامه ،  
وهى أصناف البقول الرطبة التى يمكن الاغتذاء بها .. وإما ثمرات النبات الذى  
قد تَمَّ وتناهى وأخرج بذره ليتكوّن منه آخر من نوعه ، حفظاً له ؛ وهى أصناف  
الفواكه ، رطبها وبابسها .. وإما حيوان من الحيوانات التى يتغذى بها ؛ إما  
البرية ، وإما البحرية.

وكان قد صبح عنده ، أن هذه الأجناس كلها ، من فعل ذلك الموجود  
الواجب الوجود ، الذى تبين له أن سعاده فى القرب منه ، وطلب التشبه به  
ولامحالة أن الاغتذاء بها ، مما يقطعها عن كمالها ، ويحول بينها وبين الغاية  
المقصوى المقصودة بها. فكان<sup>(١)</sup> ذلك اعراضٌ على فعل الفاعل .. وهذا  
الاعراض مُضادٌ لما يطلبه من القرب منه ، والتشبه به.

---

(١) فى النشرتين : فكان .. بوالضنى المراد هنا ، أن التغذى ببلو كانه وقوف بين التغذى به ووصول  
هذا التغذى به (نبات ، حيوان) إلى كماله الذى أراده الخالق له .

فراى أن الصواب كان له، لو أمكن أن يمتنع عن الغذاء جملةً واحدة .  
لكنه لما لم يمكنه ذلك، ورأى أنه إن امتنع عنه، آل ذلك إلى فساد جسمه،  
فيكون ذلك اعراضاً على فاعله، أشدّ من الأول، إذ هو أشرف من تلك الأشياء  
الأخرى، التى يكون فسادها سبباً لبقائه .. فاستسهل أيسر الضررين، وتسامح فى  
أخف الاعراضين، ورأى أن يأخذ من هذه الأجناس إذا عدمت، أيها يسر له،  
بالقدر الذى يتبين له بعد هذا .

فأما إن كانت كلها موجودة، فينبغى له حيض أن يتثبت ويتغير منها ما  
لم يكن فى أخذه، كبير اعراضٍ على فعل الفاعل، وذلك مثل لحوم الفواكه التى  
قد تنامت فى الطوب، وصلح ما فيها من البز لتوليد المثل، على شرط التحفظ  
بذلك البز، بأن لا يأكله ولا يفسده ولا يلقيه فى موضع لا يصلح للنبات مثل  
الصفاء والسبعة<sup>(١)</sup> ونحوهما.

فإن تعذر عليه وجود مثل هذه الثمرات ذات اللحم الغذاءى، كالتفاح  
والكمثرى والإحاص ونحوها . كان له عند ذلك أن يأخذ، إما من الثمرات التى  
لا يغفل عنها إلا نفس البز، الجوز والقَمْطُل، وإما من البقول التى لم تصل بعد  
حدّ كمالها.

والشرط عليه فى هذين، أن يقصد أكثرها وجوداً وأقواها توليداً، وإن  
لا يستأصل أصولها، ولا يفنى بزرها. فإن عدم هذه، فله أن يأخذ من الحيوان أو  
من بيضه. والشرط عليه فى الحيوان، أن يأخذ من أكثره وجوداً، ولا يستأصل  
منه نوعاً بأسره.

---

(١) الصفاء: الأرض الحمرية . والسبعة: الأرض الشديدة للوحة والحراة .. وكلاهما لا تبث فيه  
الزروع.

هذا ما رآه في جنس ما يتغلّى به .. وأما المقدار ، فرأى أن يكون بحسب ما يسدُّ خَلَّةَ الجوع، ولا يزيد عليها.

وأما الزمان الذى بين كل عودتين، فرأى أنه إذا أخذ حاجته من الغذاء، أن يقيم عليه ولا يتعرّض لسواه، حتى يلحقه ضعفٌ يقطع به عن بعض الأعمال التى تجب عليه فى التشبّه الثانى، وهى التى يأتى ذكرها بعد هذا .

فأما ما تدعو إليه الضرورة فى بقاء الروح الحيوانى، مما يقيه من خارج؛ فكان الخطب فيه عليه يسوياً، إذ كان مكسباً بالجلود، وقد كان له مسكنٌ يقيه مما يرد عليه من خارج، فاكفى بذلك، ولم ير الاشتغال به، والتزم فى غذائه القوانين التى رسمها لنفسه، وهى التى تقدّم شرحها .

ثم أخذ فى العمل الثانى، وهو التشبّه بالأجسام السماوية والاقتداء بها والتقلّب لصفاتهما وتبعية أوصافها، فالتحصرت عنده فى ثلاثة أضرب :

الضرب الأول : أوصافٌ لها، بالإضافة إلى ما تحتها من عالم الكون والفساد، وهى ما تعطيه إياه من التسعين بالذات، أو التبريد بالعرض، والإضاءة والتلطيف والتكثيف. إلى سائر ما تفعل فيه من الأمور، التى بها يستعدُّ لفيضان الصور الروحانية عليه، من عند الفاعل الواجب الوجود.

والضرب الثانى: أوصافٌ لها فى ذاتها، مثل كونها شَفَافَةً وَبَيَرةً ، وطاهرةً منزّهةً عن الكدر وضروب الرجز، ومتحركةٌ بالاستدارة بعضها على مركز نفسها، وبعضها على مركز غيرها.

والضرب الثالث: أوصافٌ لها بالإضافة إلى الموجود الواجب الوجود، مثل كونها تشاهده مشاهدةً دائمة، ولا تعرض عنه، وتشعّرق إليه، وتتصرّف بحكمة، وتتسخّر فى تميم إرادته، ولا تتحرك إلا بمشيئته وفى قبضته.

فجعل تشبيه بها، جهده ، فى كل واحد من هذه الأضرِب الثلاثة .. أما الضرب الأول ، فكان تشبيه بها، أن ألزم نفسه، أن لا يرى ذا حاجة لو عاهة أو مضرة، أو ذا عائق من الحيوان والنبات، وهو يقدر على إزالتها عنه، إلا ويزيلها . فمتى وقع بصره على نبات قد حجب عن الشمس حاجباً، أو تعلّق به نبات آخر يؤذيه، أو عطش يكاد يفسله، أزال عنه ذلك الحاجب، إن كان مما يُزال، وفصل بينه وبين ذلك المؤذى، بفاصل لا يضر المؤذى، وتعهّد بالسقى ما أمكنه . ومتى وقع بصره على حيوان قد أرقه صبح<sup>(١)</sup> ، أو نشب به ناشبٌ، أو تعلّق به شوكٌ، أو سقط فى عينيه أو أذنيه شئ يؤذيه، أو مسّه ظمأ أو جوع .. تكفّل بإزالة ذلك كله عنه، جهده، وأطمعه وأسقاه .

ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقى نبات أو حيوان، وقد عاقه عن ممرّه ذلك عائقٌ، من حجر سقط فيه، أو جرف انهار عليه، أزال ذلك كله عنه .. وما زال يعم فى هذا النوع من ضروب التشبّه ، حتى بلغ فيه الغاية .

وأما الضرب الثانى؛ فكان تشبيه بها فيه، أن ألزم نفسه دوام الطهارة، وإزالة الدنس والرجس عن جسمه ، والاغتسال بالماء فى أكثر الأوقات، وتنظيف ما كان من أظفاره وأسنانه ومغابن بدنه، وتطهيرها بما أمكنه من طيب

---

(١) فى نشرة فاروق سعد: صبح ا (وقد ذكر ابن طفيل فيما سبق، أن الجزيرة : لم يكن بها شئ من السباع ) وترك أحمد أمين الكلمة من دون تعليق .

والصبح هنا، هو دخل النبات للتسلّق الذى تشابهت أخصاه كما تشبك الأصابع . ونحس مادة صبح يقول ابن منظور، تقرأ عن كتاب النبات لأبى حنيفة الدينورى: أصابع النباتات، نبات بنت بأرض العرب من أطراف اليمن؛ وأصابع العنارى أيضاً، صنف من العنب أسود، طوال، كأنه البلوط .. (لسان العرب ٢ / ٤٠٦)

وللعنى المراد فى القصة: حيوان وقع بين تشابك الأغصان المتسلقة، فأرقه الخلاص منها .. وبقيّة العبارة تؤكد هذا للنسب .

النبات، وصنوف الدواهن العطرية، وتُعده لباسه بالتنظيف والتطيب. حتى كان يتألاً حسناً وجمالاً ونظافةً وطيباً.

والترزم مع ذلك، ضروب الحركة على الاستدارة؛ فتارةً كان يطوف بالجزيرة، ويدور على ساحلها، ويسبح بأكتافها. وتارةً كان يطوف ببيتة أو ببعض الكُدَى<sup>(١)</sup>، أذواراً معلودة؛ إما مشياً وإما هرولةً، وتارةً يدور على نفسه، حتى يغشى عليه<sup>(٢)</sup>.

وأما الضرب الثالث؛ فكان تشبّهه بها فيه، أن كان يلزم الفكرة في ذلك الموجود الواجب الوجود، ثم يقطع علائق المحسوسات ويغمض عينيه ويسدُّ أذنيه، ويضرب جهده عن تبع الخيال، ويروم بمبلغ طاقته أن لا يفكر في شيء سواه<sup>(٣)</sup>، ولا يشرك به أحداً.. ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه، والاستحاثات فيها.

فكان إذا اشتدَّ في الاستدارة، غابت عنه جميع المحسوسات، وضعف الخيال، وسائر القوى التي تحتاج إلى الآلات الجسمانية، وقرى فعل ذاته - التي هي بريقة من الجسم - فكانت، في بعض الأوقات، فكرته، قد تخلص عن الشوب ويشاهد بها للموجود الواجب الوجود. ثم تكرر عليه القوى الجسمانية، فتفسد عليه حاله، وتردُّه إلى أسفل السافلين. فيعود من ذى قبل. فإن لحقه

---

(١) الكُدَى : جمع كُنْثَة وهي الأرض الناعمة .. وقد علّد ابن منظور معانيها ، فقال : الكنبَة

الأرض المرتفعة ؛ وقيل هو شيء صلب من الحجارة والطين، وقيل : هي الصفاة العظيمة،

والأرض الصلبة ؛ والارتفاع من الأرض، والصلابة تكون في الأرض (لسان العرب ٢٣٢/٣)

(٢) يذكرنا هذا الدوران، اقتداءً بدوران الأفلاك، كما سيرف من رقصات المولوية (أشباع مولانا:

جلال الدين الرومي) الذي يولون الرقصة الدائرية أهمية كبرى في طريقتهم، عملاً بقول

شيخهم: لا يفتنى في الله، مَنْ لم يعرف قوة الرقص !

(٣) يُعرف ذلك، في المصطلح الصوفي، برياضة : المواقفة.



ضعف قطع به من غرضه، تناول بعض الأغنية على<sup>(١)</sup> الشرائط المذكورة. ثم انتقل إلى شأنه من التشبه بالأجسام السماوية، بالأضرب الثلاثة المذكورة.

ودأب مدة، وهو يجاهد قواه الجسمانية ويجاهده، وينازعها ويتنازعها. وفي الأوقات التي يكون له عليها الظهور، وتخلص فكرته عن الشرب، يلوح له شيء من أحوال أهل التشبه الثالث .

ثم جعل يطلب التشبه الثالث، ويسعى في تحصيله، فينظر في صفات الموجود الراجب الوجود، وقد كان تبين له أثناء نظره العلمي، قبل الشروع في العمل، أنها على ضربين: إما صفة ثبوت، كالعلم والقدرة والحكمة . وإما صفة سلب، كنزوه عن الجسمانية ولواحقها وما يتعلق بها، ولو على بعد .. وأن صفات الثبوت، يُشروط فيها التنزيه، حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التي من جملتها الكثرة، فلا تتكرر ذاته بهذه الصفات الثبوتية، ثم ترجع كلياً إلى معنى واحد، هي حقيقة ذاته؛ فجعل يطلب كيف يتشبه به، في كل واحد من هذين الضربين:

أما صفات الإيجاب؛ فلما علم أنها كلياً راجعة إلى حقيقة ذاته ، وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، إذ الكثرة من صفات الأجسام . وعلم أن علمه بذاته ليس معنىً زائداً على ذاته، بل ذاته هي علمه بذاته، وعلمه بذاته هو ذاته. تبين له أنه، إن أمكنه هو أن يعلم ذاته، فليس ذلك العلم الذي علم به ذاته، معنىً زائداً على ذاته، بل هو هو .. فرأى أن التشبه به في صفات الإيجاب، هو أن يعلمه فقط، دون أن يشرك بذلك شيئاً من صفات الأجسام؛ فأخذ نفسه بذلك.

وأما صفات السلب؛ فإنها كلياً راجعة إلى التنزه عن الجسمية. فجعل

---

(١) في النشرتين : عن ا

ي طرح أوصاف الجسمية عن ذاته، وكان قد أ طرح منها كثيراً فى رياضته المتقدمة، التى كان يتحر بها التشبّه بالأجسام السماوية. إلا أنه أبقى منها بقايا كثيرة، كحركة الاستدارة - والحركة من أخص صفات الأجسام<sup>(١)</sup> - وكالاتناء بأمر الحيوان والنبات والرحمة لها، والاهتمام بإزالة عوائقها؛ فإن هذه أيضاً من صفات الأجسام.. إذ لايرأها أولاً، إلا بقوة هى جسمانية، ثم يكدر فى أمرها، بقوة جسمانية أيضاً. فأخذ فى طرح ذلك كله عن نفسه، إذ هى بمجملته، لا تليق بهذه الحالة التى يطلبها الآن.

ومازال يقتصر على السكون فى قصر<sup>(٢)</sup> مغارته، مطرقاً، غاضباً بصره، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية، مجتمع الهم والفكرة فى الموجود الواجب الوجود، وحده دون شركة. فتمتئ سنج لخياله سانح سواه، طرده عن خياله، جهده، ودافعه.. وراض نفسه على ذلك، ودأب فيه مدة طويلة، بحيث تمر عليه عدة أيام، لا يتغذى فيها ولا يتحرك<sup>(٣)</sup>.

وفى خلال شدة مجاهدته هذه، ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع النوات<sup>(٤)</sup>، إلا ذاته، فإنها كانت لا تغيب عنه فى وقت استغراقه بمشاهدة

(١) لاحظ هنا التطابق مع تعريف أرسطو المشهور للجسم الطبيعى بأنه : هو الموجود المتحرك حركة محسوسة فى الزمان .

(٢) يعلق فاروق سعد على هذه الكلمة، فيقول : لعلها قمر إنما أجمعت الطيمات على أنها لقصر! (علامة التعجب من عنده هو).

والقصر هنا، ليس ما فهمه فاروق سعد، من أنه البيت الفخيم الكبير.. فالقصر فى اللغة: الحبس، قال تعالى ﴿خَوْرٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾ أى محبوسات.. والمقصورة : المرأة المخدرة المحبوسة فى بيتها (لسان العرب ٩٩/٣) والمعنى فى قصة ابن طفيل، أن حى كان يطيل السكون فى حبه الاختيارى بمغارته، متأملاً فى الله.

(٣) ما وصل إليه حى بن يقظان هنا، هو الرياضة الصوفية : الخلو.

(٤) وهو ما يُعرف عند الصوفية بالفتناء .

الموجود الأول الحق الواجب الوجود . فكان يسوؤه ذلك، ويعلم أنه شوب في  
المشاهدة المحضة، وشركة في الملاحظة .

وما زال يطلب الفناء عن نفسه، والإخلاص في مشاهدة الحق؛ حتى تأتى  
له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره، السموات والأرض وما بينهما، وجميع  
الصور الروحانية والقوى الجسمانية، وجميع القوى المفارقة للمواد، والتي هي  
النوات العارفة بالموجود الحق .. وغابت ذاته في جملة تلك النوات، وتلاشى  
الكلُّ وضمحل، وصار هباءً متثوراً؛ ولم يبق إلا الواحدُ الحقُّ الموجودُ الثابتُ  
الوجود<sup>(١)</sup> .. وهو يقول بقوله، الذي ليس معنى زائداً على ذاته ﴿لَيْسَ الْمَلِكُ  
الْيَوْمَ ؟ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾<sup>(٢)</sup> ففهم كلامه، وسمع ندائه، ولم يمتعه عن فهمه،  
كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم.

واستغرق في حالته هذه ، وشاهد ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا  
خطر على قلب بشر ! فلا تعلق قلبك بوصف أمرٍ لم يخطر على قلب بشر، فإن  
كثيراً من الأمور التي قد تخطر على قلوب البشر، يتعثر وصفها، فكيف بأمرٍ  
لا سبيل إلى خطوره على القلب ولا هو من عالمه، ولا من طوره<sup>(٣)</sup> ؟ ولست  
أعنى بالقلب جسم القلب، ولا الروح التي في تحريفه، بل أعنى به: صورة تلك  
الروح الفائضة بقواها على بدن الإنسان ، فإن كل واحد من هذه الثلاثة، قد  
يُقال له قلب<sup>(٤)</sup> ولكن لا سبيل لخطور ذلك الأمر، على واحد من هذه الثلاثة،

---

(١) وهو عند الصوفية : الفناء الثاني .. أو : الفناء عن الفناء.

(٢) سورة غافر، آية ١٦٠.

(٣) يتحول الروى هنا بالخطاب، إلى القارئ مباشرة .. وهي إحدى التحولات السردية المستمرة  
في قصة ابن طفيل .

(٤) سوف يتفنن الصوفية بعد ابن طفيل في دلالات لفظة القلب وهو ما نراه واضحاً في مؤلفات  
عبد الكريم الجيلي وعبد الغنى النابلسي.. وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن طفيل، لم يكن أول -

ولا يتأتى التعبير إلا عما خطر عليها.

ومن رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلاً. وهو بمنزلة مَنْ يريد أن ينرق الألوان المصبوغة، من حيث هي الألوان، ويطلب أن يكون السواد مثلاً، حلواً أو حامضاً ! لكننا مع ذلك لا نُعَلِّيك عن إشارات، نوصي بها إلى ما شاهده من عجائب ذلك المقام ، على سبيل ضرب المثال، لا على سبيل قرع باب الحقيقة .. إذ لا سبيل إلى التحقيق بما فى ذلك المقام، إلا بالوصول إليه.

فأصبح<sup>(١)</sup> الآن بسمع قلبك، وحدث بصر عقلك، إلى ما أشير به إليك ، لعلك أن تجد منه هدياً يلقىك على جادة الطريق . وشرطى عليك، أن لا تطلب منى فى هذا الوقت، مزيد بيان بالمشاهدة على ما أودعه هذه الأوراق، فإن الحال ضيق، والتحكم بالألفاظ على أمر ليس من شأنه أن يُلْقِظ به : عطر!

فأقول : إنه لما فنى عن ذاته، وعن جميع النوات، ولم يبق فى الوجود إلا الواحد الحى القيوم، وشاهد ما شاهد، ثم عاد إلى ملاحظة الأعيان، عندما أفارق من حاله تلك، التى هى شبيهة بالسُّكْر .. عطر بياله أنه لا ذات له، يغاير بها ذات الحق تعالى ، وأن حقيقة ذاته هى ذات الحق، وأن الشئ الذى كان يظن أولاً ذاته المغايرة لذات الحق ، ليس شيئاً فى الحقيقة، بل ليس شئ إلا ذات الحق، وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذى يقع على الأجسام الكثيفة، فراه يظهر فيها.

---

- مَنْ استخدم الدلالة البعيدة للفظلة قلب إذ توقف عندهما الحكيم الرمضى (الترغى ٣٢٠هـ) وأفرد هذا الموضوع رسالة - حققها الأب بولس نوبيا اليسوعى - عنوانها : الفرق بين القلب واللب والفؤاد والصدر.

(١) فى نشرة فاروق سعد: فأوصغ.

فإنه وإن نُسب إلى الجسم الذى ظهر فيه، فليس هو فى الحقيقة، شيئاً سوى نور الشمس. وإن زال ذلك الجسم، زال نوره، وبقي نور الشمس بحاله لم ينقص عند حضور ذلك الجسم، ولم يزد عند مغيبه. ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور، قبله. فإذا عدم الجسم ذلك القبول، ولم يكن له معنى. وتقوى عنده هذا الظن، بما قد كان بان له، من أن ذات الحق عز وجل، لا تتكرر بوجه من الوجوه، وأن علمه بذاته، هو ذاته بعينها. فلزم عنده من هذا أن مَنْ حصل عنده العلم بذاته، فقد حصلت عنده ذاته. وقد كان حصل عنده العلم، فحصلت عنده الذات ! وهذه الذات لا تحصل إلا عند ذاتها، ونفس حصولها هو الذات، فإذا هو الذات بعينها !

وكذلك جميع النواتِ المفارقة للمادة، العارفة بتلك الذات الحقة التى كان يراها أولاً، كثيرة .. وصارت عنده بهذا الظن : شيئاً واحداً !

وكادت هذه الشبهة<sup>(١)</sup> ترسخ فى نفسه ، لولا أن تداركه الله برحمته، وتلافاه بهدأته . فعلم أن هذه الشبهة ، إنما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام وكثورة المحسوسات، فإن الكثير والقليل والواحد والوحدة والجمع والافتراق، هى كلها من صفات الأجسام، وتلك النواتِ المفارقة العارفة بذات الحق عز وجل، ليراعتها عن المادة، لا يجب أن يُقال إنها كثيرة ولا واحدة. لأن الكثرة ، إنما هى مغايرة النواتِ بعضها لبعض. والوحدة أيضاً، لا تكون إلا بالاتصال .. ولا يفهم شئ من ذلك، إلا فى المعانى المركبة المتلبسة بالمادة.

غير أن العبارة فى هذا الموضع، قد تضيق جداً، لأنك إن عبرت عن تلك النواتِ المفارقة، بصيغة الجمع حسب لفظنا هذا، أوهم ذلك معنى الكثرة فيها،

(١) يقصد : شبهة الاتحاد والحلول ووحدة الوجود

وهي بديهية عن الكثرة. وإن أنت عبرت بصيغة الأفراد، أو همّ ذلك معنى الاتحاد، وهو مستحيل عليها ! وكأنني عن يقف على هذا الموضع، من الخفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم، يتحرك في سلسلة جنونه<sup>(١)</sup>، ويقول: لقد أفرطت في تدقيقك، حتى أنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء، واطرحت حكم المعقول؛ فإن من أحكام العقل، أن الشيء إما واحد، وإما كثير !

فليعد<sup>(٢)</sup> في غلوائه وليكفّ عن<sup>(٣)</sup> غرب لسانه، وليتهم نفسه، وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس، الذي هو بين أطباقه، بنحو ما اعتبر به حتى بن يقظان حيث كان ينظر فيه بنظر آخر، فراه كثيراً كثرة لا تنحصر، ولا تدخل تحت حد، ثم ينظر فيه بنظر آخر، فراه واحداً.. وبقي في ذلك مردداً، ولم يمكنه أن يقطع عليه بأحد الوصفين دون الآخر. (وعلى هذا<sup>(٤)</sup>) فالعالم المحسوس منشؤه الجمع والأفراد، وفيه تفهم حقيقته، وفيه الانفصال والاتصال والتحيّز والمغايرة والاتفاق والاختلاف. فما ظنّه بالعالم الإلهي، الذي لا يُقال فيه كُـلٌّ ولا بعض ولا يُنطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة، إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة. فلا يعرفه إلا مَنْ شاهده، ولا تثبت حقيقته إلا عند مَنْ حصل فيه.

وأما قوله: حتى انخلعت عن غريزة العقلاء واطرحت حكم المعقول. فنحن نسلم له ذلك، ونتركه مع عقله وعقله، فإن العقل الذي يعنيه هو

(١) يشير هنا إلى منكرى التصوف وأعداء الفلسفة.

(٢) يرد ابن طفيل هنا على المعتز.

(٣) في نشرة فاروق سعد: من.

(٤) لم ترد الكلمة في النشريتين، وبدونها لا يستقيم الكلام.

وأمثاله، إنما هو القوة الناطقة التي تصفح أشخاص الموجودات المحسوسة، وتتنقص منها المعنى الكلى. والعقلاء الذين يعينهم، هم الذين<sup>(١)</sup> ينظرون بهذا النظر .. والنمط ، الذى كلامنا فيه، فرق هذا كله ! فليست عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها، وليرجع إلى فريقه الذين ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾<sup>(٢)</sup>

فإن كنت ممن يقتنع بهذا النوع من التلويح والإشارة ، إلى ما فى العالم الإلهى، ولا تحمل ألفاظنا من المعانى، على ما حرت العادة بها فى تحميلها إياه، فنحن نزيدك شيئاً مما شاهده حى بن يقظان فى مقام الصديق الذى تقدم ذكره فنقول:

إنه بعد الاستغراق المحض، والفناء التام ، وحقيقة الوصول ؛ شاهد الفلك الأعلى الذى لا جسم له . ورأى ذاتاً برئية عن المادة، ليست هى ذات الواحد الحق، ولا هى نفس الفلك، ولا هى غيرهما. وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة من المراى الصقيلة، فإنها ليست هى الشمس، ولا المرآة، ولا هى غيرهما.

ورأى لذات<sup>(٣)</sup> ذلك الفلك، للفارقة، من الكمال والبهاء والحسن، ما يعظم عن أن يوصف بلسان، ويدق عن أن يكسى بحرفٍ أو صوت. ورآه<sup>(٤)</sup> فى غاية من اللذة والسرور والغبطة والفرح، بمشاهدته ذات الحق جلّ جلاله.

(١) لم ترد الكلمة فى الشرطين.

(٢) سورة الروم، آية ٧.

(٣) الإشارة هنا، إلى علم العقول السماوية.

(٤) يقصد : رأى حى ذات (نفس) الفلك الأعلى.

وشاهد أيضاً للفلك الذى يليه، وهو فلک الكواكب الثابتة، ذاتاً بريقة عن المادة أيضاً. ليست هى ذات الواحد الحق، ولا ذات الفلك الأعلى المغارقة ، ولا نفسه، ولا هى غيرها. وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة قد انعكست إليها الصورة، من مرآة أخرى مقابلة للشمس . ورأى هذه الذات أيضاً، من البهاء والحسن واللذة، مثل ما رأى لتلك التى للفلک الأعلى.

وشاهد أيضاً للفلک الذى يلى هذا، وهو فلک زُحَل ذاتاً مفارقة للمادة، ليست هى شيئاً من الذوات التى شاهدها قبله، ولا هى غيرها، وكأنها صورة الشمس التى تنعكس من مرآة، على مرآة، على رُتَبٍ مرتبةٍ بحسب ترتيب الأفلاك.

وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن والبهاء واللذة والفرح .. ما لاعين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر.. إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد، وهو جميعه حشو فلک القمر. فرأى له ذاتاً بريقة عن المادة، ليست شيئاً من الذوات التى شاهدها قبلها، ولا هى سواها.

ولهذه الذات<sup>(١)</sup> سبعون ألف وجه، فى كل وجه سبعون ألف فم، وفى كل فم سبعون ألف لسان يسبح بها ذات الواحد الحق ويقدّسها ويمجدها، لا يفتر. ورأى هذه الذات التى توهم فيها الكثرة، وليست كثرة، من الكمال واللذة ، مثل الذى رآه لما قبلها؛ وكان هذه الذات، صورة الشمس التى تظهر فى ماء مترجرج قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا، التى انتهى إليها الانعكاس على الترتيب للتقدم، من المرأة الأولى، التى قابلت الشمس بعينها.. ثم شاهد لنفسه ذاتاً مفارقةً ، لو جاز أن تبعض ذات السبعين ألف وجه، لقلنا إنها بعضها.

---

(١) العالم الأرضى ( ما تحت فلک القمر )



ولولا أن هذه الذوات، حدثت بعد أن لم تكن ، لقلنا إنها هي؛ ولولا اختصاصها بيده عند حلوله، لقلنا إنها لم تحدث.

وشاهد في هذه الرتبة ذواتاً مثل ذاته، لأجسام كانت ثم اضمحلّت ولأجسام لم تنزل معه في الوجود . وهي من الكثرة في حدّ، بحيث لا تتناهي، إن جاز أن يقال لها كثيرة أو هي كلها متحدة ، إن جاز أن يقال لها واحدة.

ورأى لذاته وتلك الذوات التي في رتبته، من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية .. ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر.. ولا يصفه الواصفون، ولا يعقله إلا الراسخون العارفون.

وشاهد ذوات كثيرة مفارقة للعادة، كأنها مرايا صلبة، قد ران عليها الخيٲ، وهي مع ذلك مستديرة للمرايا الصقيلة التي أُرسمت فيها صورة الشمس، ومولية عنها بوجودها. ورأى لهذه الذوات من القبح والنقص، ما لم يقد قط بباله. ورآها في آلام لا تنقضي، وحسرات لا تمحى. قد أحاط بها سرادق العذاب، وأحرقها نار الحجاب، ونشرت مخاضير بين الانزعاج والانهذاب<sup>(١)</sup>.

وشاهد هنا ذوات سوى هذه الملعبة، تلوح ثم تضمحل، وتنفد ثم تنحل؛ تثبت فيها وأمعن<sup>(٢)</sup> النظر إليها، فرأى هولاً عظيماً، وخطيأً جسيماً، وخلقاً خبيثاً، وأحكاماً بليغة، وتسوية ونقحاً، وإنشاءً ونسخاً.. فما هو إلا أن تثبت قليلاً ، فعادت إليه حواسه، وتنبه من حاله تلك التي كانت شبيهة بالغشى. وزلت قدمه عن ذلك للمقام، ولاح له العالم المحسوس، وغاب عنه العالم الإلهي ؛ إذ لم يمكن اجتماعها في حال واحدة، كضرتين ، إن أضيفت

---

(١) الإشارة هنا إلى النفوس الإنسانية الضالة .

(٢) في الشرتين : أعم .

إحداهما ، أسخطت الأخرى !

فإن قلت: يظهر مما حكيت من هذه المشاهدة، أن النوات المفارقة ، إن كانت لجسم دائم الوجود، لا يفسد، كالأفلاك ؛ كانت هي دائمة الوجود. وإن كانت لجسم يزول إلى الفساد، كالحيوان الناطق، فسدت هي واضمحلت وتلاشت. حسبما مثلت به في مرايا الانعكاس ، فإن الصورة لاثبات لها، إلا يثبت للزاة، فإذا فسدت للزاة؛ صَحَّ فساد الصورة .. واضمحلت هي !

فأقول لك : ما أسرع ما نسيت العهد، وحلت عن الربط.. ألم تقدم إليك، أن مجال العبارة هنا ضيق، وأن الألفاظ على كل حال تُوهم غير الحقيقة. وذلك الذي تَوَهَّمْتَهُ، إنما أوقعك فيه ، أن جعلت للمثال والمثل به، على حُكْمٍ واحدٍ من جميع الوجوه. ولا ينبغي أن يُفعل ذلك في أصناف المعاطبات المعتادة، فكيف ههنا ؟ والشمس ، ونورها ، وصورتها ، وتشكُّلها، والمرايا ، والصور الحاصلة فيها .. كلها أمورٌ غير مفارقة للأجسام، ولا قوام لها إلا بها وفيها؛ فلذلك افتقرت في وجودها إليها، وبطلت بطلاتها.

وأما الذوات الإلهية، والأرواح الربانية؛ فإنها كلها بريئة عن الأجسام ولواحقها، ومنزهة غاية التنزيه عنها . فلا ارتباط ولا تعلُّق لها بها. وسواء - بالإضافة إليها- بطلان الأجسام أو ثبوتها، ووجودها أو عدمها .. وإنما ارتباطها وتعلُّقها ، بذات الواحد الحق للوجود الواجب الوجود، الذي هو أولها ومبناها وسببها وموجدها، وهو يعطيها النوام ويعملها بالبقاء والتسرمد. ولا حاجة بها ، إلى الأجسام ؛ بل الأجسام، محتاجة إليها.. ولو جاز عدمها، لعدمت الأجسام ، فإنها هي مبادئها . كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق - تعالى وتقدس عن ذلك، لا إله إلا هو - لعدمت هذه النوات كلها، ولعدمت الأجسام، ولعدم العالم الحسى بأسره ولم يبق موجود، إذ الكل مرتبط ببعضه ببعض.

والعالمُ المحسوس، وإن كان تابعاً للعالم الإلهي، شبيههُ الظِّلُّ له. والعالم الإلهي مستغنٌ عنه، وبرئ منه .. فإنه مع ذلك يستحيل فرض عدمه، إذ هو لاحتمالِ تابعٍ للعالم الإلهي. وإنما فسادُه أن يُنكَل، لا أن يُعدم بالجملة. وبذلك نطق الكتاب العزيز، حيثما وقع هذا المعنى، في تغيير الجبال وتصويرها كالعهن، والناس كالفراش، وتكرير الشمس والقمر، وتفجور البحار .. يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

فهذا القدر هو الذي أمكنني الآن أن أشير إليك به، فيما شاهدته حتى بن يقظان في ذلك المقام الكريم، فلا تلمس الزيادة عليه من جهة الألفاظ، فإن ذلك كالتعثر.

\* \* \*

وأما تمام خبره، فسألتوه عليك إن شاء الله تعالى .. وهو أنه لما عاد إلى العالم المحسوس، وذلك بعد جولته حيث حال، سئم تكاليف الحياة الدنيا واشتدَّ شوقه إلى الحياة القصورى. فجعل يطلب العود إلى ذلك المقام، بالنحو الذي طلبه أولاً؛ حتى وصل إليه بأيسر من السعي الذي وصل به أولاً، ودام فيه ثانياً مدة أطول من الأولى.

ثم عاد إلى عالم الحس، ثم تكلف الوصول إلى مقامه بعد ذلك، فكان أيسر عليه من الأولى والثانية، وكان دوامه أطول.. وما زال الوصول إلى ذلك المقام الكريم، يزيد عليه سهولةً، والدوام يزيد فيه طولاً، مدةً بعد مدة، حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء، ولا ينفصل عنه إلا متى شاء<sup>(٢)</sup> .. فكان يلزم

(١) الإشارة هنا إلى الآيات القرآنية التي تصور مشاهد يوم القيامة.

(٢) يُسمى هذا الصنف من الأولياء، الذين يدخلون الحضرة الإلهية ويخرجون عنها وقتما شاؤوا: أهل الحظائر.

مقامه ذلك، ولا يتشكى عنه، إلا لضرورة بدنه التى كان قد قلّ لها ، حتى كان لا يوجد أقل منها.

وهو فى ذلك كله يتمنى أن يريحه الله عزّ وجلّ من كل بدنه، الذى يدعو إلى مفارقة مقامه ذلك، فيتخلّص إلى لئته تخلّصاً دائماً، ويسيراً عما يجده من الألم عند الإعراض عن مقامه ذلك، إلى ضرورة البدن.

وبقى على حالته تلك، حتى ناف على سبعة أسابيع من منشفه ، وذلك خمسون عاماً؛ وحينئذ اتفقت له صحبة أبسال<sup>(١)</sup> وكان من قصته ما يأتى ذكره بعد هذا ، إن شاء الله تعالى:

ذكروا ، أن جزيرة قريبة من الجزيرة التى ولد بها حى بن يقظان على أحد القولين المختلفين فى صفة مبدئه، انتقلت إليها ملّة من الملل الصحيحة، المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدّمين صلوات الله عليهم . وكانت ملّة محاكية لجميع الموجودات الحقيقية، بالأمثال المضروبة التى تعطى خيالات تلك الأشياء، وثبتت رسومها فى النفوس، حسبما جرت به العادة فى مخاطبة الجمهور. فما زالت تلك الملّة تنتشر بتلك الجزيرة، وتتقوى ، وتظهر ، حتى قام بها ملكها وحمل الناس على التزامها.

وكان قد نشأ بتلك الجزيرة قتيان من أهل الفضل والرغبة فى الخير يسمى أحدهما أبسال والآخر سلامان<sup>(٢)</sup> فتلقيا تلك الملّة وقبلاها أحسن قبول، وأخذوا

---

(١) فى نشرة فاروق سعد : أسال.

(٢) علّق أحمد أمين فى نشرته، على هذا الموضع، بقوله :

أصل قصة سلامان وأبسال يونانية، وقد نقلها حنين بن إسحاق إلى العربية، ووضع ابن سينا قصة بهذا الاسم فى هذه الإشارات. غلاصتها أن سلامان وأبسال كانا أمويين. وكان أبسال أصفرهما سنّاً، وقد تربى فى حجر أميه، فتشأ جميل الصورة، عقلاً ، ومتأدّباً عالماً عفيفاً -

على أنفسهما بالتزام جميع شرائعها، والمواظبة على جميع أعمالها، واصطحبها على ذلك.

وكانا يتفقان في بعض الأوقات، فيما ورد من ألفاظ تلك الشريعة في صفة الله عز وجل وملأه، وصفات المعاد والشواب والعقاب. فأما أبسال

---

— شخصاً، فعشقت امرأة سلامان. وقالت لزوجها: أحبطه بأهلك ليتعلم منه أولادك، قبل سلامان ذلك وقال لأخيه: إن امرأتى بمنزلة أمك. فرضى أبسال. وأكرمته زوجة سلامان، فلما اعتلت به أظهرت له عشقها، فاقبض أبسال من ذلك. ولما رأت زوجة سلامان ذلك قالت لزوجها: زوج أحبك بأخى، ثم قالت لأختها: إني ما زوجك بأبسال ليكون لك زوجاً وحك، بل لأشاركك فيه.

وفي ليلة الزفاف جاءت امرأة سلامان بدلاً من أختها، وأخذت تعانق أبسالاً، وتضم صدره إلى صدرها، فلاح برق في السماء أبصر بضوئه وجهها، فخرج من عندها، وطلب من أخيه أن يبعده، فولاه قيادة جيشه، وحارب حتى فتح كثيراً من البلاد، ثم رجع إلى وطنه مكللاً بالظفر، وهو يحسب أن امرأة أخيه قد نسيته، ولكنها عودت إليها ورجعت إلى مغازلتها، فأبى ذلك، فترجعه للحرب ثانياً، ولكن امرأة سلامان لما حبست من حبها، أوعزت إلى رؤساء الجيش أن يخللوه، ففعلوا وغفروا به الأعداء، وتركوه طريحاً، فمطقت عليه مرضعة من حيرانات الوحش (وقد اتبس هذه الفكرة ابن طفيل في: حي بن يقظان) إلى أن انتشى وعوفى، ورجع إلى سلامان فمطقت عليه، وعقب رؤساء الجيش الذين خللوه.

ثم اتفقت زوجة سلامان مع الطابع والطاعم، فمسا إليه السم حتى مات. فاغتم سلامان لنكاح واحتل للملك، وأخذ في عبادة ربه، فأعلمه الله على حقيقة الأمر، ففعل بالمرأة والطابع والطاعم ما فعلوا بأخيه..

وهو يرمز بهذه القصة إلى أن سلامان هو النفس الناطقة، وأبسال هو العقل النظري، وامرأة سلامان هي القوة البدنية الأمارة بالشهوة والغضب.. وعشقها لأبسال محاولتها تسخير العقل لها، وإياد أبسال إلى سمر العقل. وأخت امرأة سلامان إلى نظائر القوة البدنية من النورانيات. والرق الملامح هو الخلقة الإلهية التي تمنح للإنسان من حين إلى آخر فيحاول الشدم، وفتح البلاد، رمز إلى الإطلاع النفسى على الملائكة الأعلى. وتقنيه بلبن الوحش رمز إلى انقباض الإلهي، والطابع هو غلبتهم على العقل.. وإهلاك سلامان إيادهم إشارة إلى غلبة النفس على القوى البدنية آخر الأمر.. كما أشار إلى ذلك شارح الإشارات. وهي معانٍ يجدها تدور في حي بن يقظان وقصة سلامان وأبسال ورسالة الطيور وكلها لابن سينا.

منهما، فكان أشد غوصاً على الباطن، وأكثر عشوراً على المعاني الروحانية، وأطمع في التأويل. وأما سلامان صاحبه، فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر، وأشدُّ بُعداً عن التأويل، وأوقف عن التصرف والتأمل.. وكلاهما مُجدِّ في الأعمال الظاهرة ونحاسة النفس ومحادة الهوى.

وكان في تلك الشريعة، أقوالٌ تحمل على العزلة والانفراد، وتدل على أن الفوز والنجاح فيهما. وأقوالٌ أخرى، تحمل على المعاشرة، وملازمة الجماعة<sup>(١)</sup>.

فتعلّق أسال بطلب العزلة، ورجّح القول فيها، لما كان في طباعه من دوام الفكرة وملازمة العيرة، والغوص على المعاني. وأكثر ما كان يتأتى له أمله من ذلك، بالانفراد.

وتعلّق سلامان بملازمة الجماعة، ورجّح القول فيها، لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف. فكانت ملازمته الجماعة عنده، مما يدرأ الوسواس، ويزيل الظنون المعترضة، ويعيد من همزات الشياطين. وكان اختلافهما في هذا الرأي، سبب افتراقهما.

وكان أسال قد سمع عن الجزيرة التي ذكر أن حي بن يقظان تكرر بها، وعرف ما بها من الخصب والرفاق والهواء المعتدل، وأن الانفراد بها يتأتى للمتأمل.. فأجمع على أن يرتحل إليها، ويعتزل الناس بها بقية عمره. فجمع ما كان له من المال، واشترى يعبه مركباً يحمله إلى تلك الجزيرة، وفرّق باقيه على المساكين، وودّع صاحبه سلامان وركب متن البحر، فحملة الملاحون إلى تلك الجزيرة، ووضعوه بساحلها، وانفصلوا عنها.

---

(١) يشير ابن طفيل هنا، إلى البنية المقترحة للذين، بحيث يستوعب الحيزات الإنسانية المتضادة.

فبقى أبسال بتلك الجزيرة يعبد الله عز وجل ويعظمه ويقُدِّسه ، ويفكر في أسمائه الحسنی وصفاته العلیا، فلا يتقطع خاطره ولا تتكسر فكرته. وإذا احتاج إلى الغذاء تناول من ثمرات تلك الجزيرة وصيدها، ما يسد به جوعته. وأقام على تلك الحال مدة، وهو في أتم غبطة وأعظم أنسٍ بمناجاة ربه؛ وكان كل يوم يشاهد من اللطافة، ومزايا تحقِّقه، وتيسره عليه في مطلبه وغذائه، ما يثبت يقينه ويقر عينه.

وكان في تلك المدة حي بن يقظان شديد الاستغراق في مقاماته الكریمه، فكان لا يبرح مغارته، إلا مرة في الأسبوع، لتناول ما صنع من الغذاء. فلذلك لم يعثر عليه أبسال بأول وهلة، بل كان يتطوَّف باكتاف تلك الجزيرة، ويسبح في أرجائها، فلا يرى إنسياً ولا يشاهد أثراً، فيزيد أتمسه وتبسط نفسه، لما كان قد عزم عليه من التناهي في طلب العزلة والانفراد .. إلى أن اتفقت في بعض تلك الأوقات، أن يخرج حي بن يقظان لالتماس غذائه ، وأبسال قد ألم بتلك الجهة، فوقع بصر كل منهما على الآخر.

فأما أبسال فلم يشك أنه من العباد المنقطعين ، وصل إلى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس كما وصل إليها. فخشى إن هو تعرض له، وتعرَّف به، أن يكون ذلك سبباً لفساد حاله، وعائقاً بينه وبين أمله.

وأما حي بن يقظان فلم يلز ما هو ، لأنه لم يره على صورة شيء من الحیوانات التي كان قد عاينها قبل ذلك، وكان عليه مدرعة سوداء من شعر وصوف ، فظن أنها لباس طبيعي.. فوقف يتعجب منه ملياً.

وولَّى أبسال هارباً منه، خيفة أن يشغله عن حاله، فالتفتى حي بن يقظان أثره لما كان في طباعه من ألبحث عن حقائق الأشياء، فلما رآه يشتد في

الحرب، غنس عنه وتواری له، حتى ظنَّ أبسال أنه قد انصرف عنه، وتباعد من تلك الجهة؛ فشرع أبسال فى الصلاة والقراءة والدعاء والبكاء والتضرع والتواجد، حتى شغله ذلك عن كل شيء. فحمل حى بن يقظان يتقرب منه قليلاً، وأبسال لا يشعر به حتى دنا منه، بحيث يسمع قراءته وتسييحه ويشاهده خضوعه وبكائه، فسمع صوتاً حسناً وحرفاً منظماً. ولم يعهد مثلها من شيء من أصناف الحيوان، ونظر إلى أشكاله وتخطيطه فرآه على صورته، وتبين له أن المدرعة التى عليه ليست جلدًا طبيعيًا، وإنما هى لباسٌ مُتخذٌ، مثل لباسه هو.

ولما رأى حسن عشوره وتضرعه وبكائه، لم يشك فى أنه من النوات العارفة بالحق، فتشوق إليه، وأراد أن يرى ما عنده، وما الذى أوجب بكاءه وتضرعه، فزاد فى الدنو منه، حتى أحس به أبسال فاشتد فى العَدُو، واشتد حى بن يقظان فى أثره، حتى التحق به، لما كان أعطاه الله من القوة والبسطة فى العلم والجسم، فالتزمه وقبض عليه، ولم يمكنه من الراح.

فلما نظر إليه وهو مكتسٍ بجلود الحيوانات ذوات الأربع، وشعره قد طال حتى جعل كثيراً منه، ورأى ما عنده من سرعة العدو وقوة البطش، فرّق منه فرقاً شديداً، وجعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه حى بن يقظان ولا يدري ما هو، غير أنه كان يميز فيه شمائل الجزع. فكان يؤنسه بأصوات كان قد تعلمها من بعض الحيوانات، ويحير يده على رأسه، بمنح أعطافه، ويتملق إليه، ويظهر البشر والفرح به، حتى سكن جاش أبسال وعلم أنه لا يريد به سوءاً.

وكان أبسال قديماً، وحبته فى علم التاريل، قد تعلم أكثر الألسن ومهر فيها، فجعل يكلم حى بن يقظان ويسأله عن شأنه بكل لسان يعلمه، ويعالج إنفهامه، فلا يستطيع. وحى بن يقظان فى ذلك كله، يتمعّب مما يسمع، ولا



يدرى ما هو ، غير أنه يظهر له البشر والقبول.. فاستغرب كلُّ منهما أمر صاحبه.

وكان عند أبسال بقية من زاد، كان قد استصحبه من الجزيرة المعمورة، فقرَّبه إلى حى بن يقظان فلم يدرك ما هو ، لأنه لم يكن شاهده قبل ذلك. فأكل منه أبسال وأشار إليه ليأكل. ففكر حى بن يقظان فيما كان عقد على نفسه من الشروط فى تناول الغداء، ولم يدرك أصل ذلك الشيء الذى قُدِّم له: ماهو، وهل يجوز له تناوله أم لا ؟ فامتنع عن الأكل ، ولم يزول أبسال يرغب إليه ويستعطفه، وقد كان أولع به حى بن يقظان فغشى إن دام على امتناعه، أن يوحشه.. فأقدم على ذلك الزاد، وأكل منه.

فلما ذاقه واستطابه ، بدا له سوء ما صنع من نقض عهده فى شرط الغداء . وندم على ما فعله، وأراد الانفصال عن أبسال والإقبال على شأنه، من طلب الرجوع إلى مقامه الكريم .. فلم تأت له للمشاهدة بسرعة.. فرأى أن يقيم مع أبسال فى عالم الحس، حتى يقف على حقيقة شأنه، ولا يبقى فى نفسه هو نزوعٌ إليه، وينصرف بعد ذلك إلى مقامه، دون أن يشغله شاغل.. فالتزم صحبة أبسال.

ولما رأى أبسال أيضاً أنه لا يتكلم ، أمن غوائله على دينه، ورجا أن يعلمه الكلام والعلم والدين، فيكون له بذلك أعظم أجر، زلفى عند الله.

فشرع أبسال فى تعليمه الكلام أولاً بأول . كان يشير إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها، ويكرر ذلك عليه، ويحمّله على التطق، فينطق بها مقترناً بالإشارة. حتى علّمه الأسماء كلها ، ودرجته قليلاً قليلاً، حتى تكلم فى أقرب مُتّة.

فجعل أبسال يسأله عن شأنه ، ومن أين صار إلى تلك الجزيرة؟ فأعلمته  
حي بن يقظان أنه لا يدري لنفسه ابتداءً ولا أباً ولا أمّاً ، أكثر من الطيبة التي  
ربّته . ووصف له شأنه كله، وكيف ترقى بالمعرفة ، حتى انتهى إلى درجة  
الوصول.

فلما سمع أبسال منه وصف تلك الحقائق، والنوات المفارقة لعالم الحس،  
العارفة بذات الحق عز وجل. ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه  
الحسنى، فوصف له ما أمكنه وصفه، مما شاهدته عند الوصول من لذات  
الواصلين وآلام المحجوبين .. لم يشك أبسال في أن جميع الأشياء التي ورد في  
شريعته ، من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته  
وناره، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان فافتتح بصر قلبه وانقدحت  
نار خاطره، وتطابق عنده للعقول وللنقول<sup>(١)</sup> ، وقُرِبت عليه طريق التساؤل، ولم  
يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له، ولا مغلق إلا انفتح، ولا غامض إلا  
أُضح .. وصار من أولى الألباب.

وعند ذلك، نفّر إلى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير، وتحقق عنده  
أنه من أولياء الله: **الَّذِينَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**<sup>(٢)</sup> .. فالتزم خدمته،  
والاقتداء به، والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية، التي  
كان قد تعلمها في ملته.

---

(١) سوف يستخدم ابن قيمية بعد ذلك بقرنين من الزمان، هذا التعبير ، ويجعل منه عنواناً لكتابه :  
مواهبه صحيح النقول لصريح العقول ... وهو للمعنى نفسه ، في عنوان كتاب ابن رشد، أو  
فراه الشهيرة : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .  
فتأمل ذلك .

(٢) قوله تعالى ﴿إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ .. سورة يونس، آية ٦٢.

وجعل حتى بن يقظان يستفحصه عن أمره وشأنه، فجعل أبسال يصف له شأن جزيرته، وما فيها من العالم، وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة إليهم، وكيف هي الآن بعد وصولها إليهم. ووصف له جميع ما ورد في الشريعة، من وصف العالم الإلهي والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط. ففهم حتى بن يقظان ذلك كله، ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم. فعلم أن الذي وصف ذلك، وجاء به مُحقق في وصفه، صادق في قوله، رسول من عند ربه .. فأمن به، وصدقته، وشهد برسالته.

ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض، وروضة من العبادات. فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج، وما أشبهها من الأعمال الظاهرة؛ فتلقى ذلك والتزمه، وأخذ نفسه بأدائه، امتثالاً للأمر الذي صحَّ عنده صادقاً قائله.. إلا أنه بقي في نفسه أمران، كان يتعجب منهما، ولا يدري وجه الحكمة فيهما:

أحدهما : لِمَ ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي، وأضرب عن للكاشفة؛ حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم، واعتقاد أشياء في ذات الحق، هو منزّه عنها ويرى منها ؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب !

والأمر الآخر: لِمَ اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات، وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المأكول؛ حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل، والإعراض عن الحق ؟

وكان رأيه هو أن لا يتناول أحد شيئاً، إلا ما يقيم به الرمق. وأما الأموال فلم تكن عنده معنى .. وكان يرى ما في الشرع من الأحكام، في أمر الأموال، كالزكاة وتشجيعها، والبيع والربا، والخلود والعقوبات؛ فكان يستغرب ذلك

كله ويراه تطويلاً .. ويقول : إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته، لأعرضوا عن هذه البواطل، وأقبلوا على الحق، واستغنوا عن هذا كله، ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عنه زكاته، أو تقطع الأيدي على سرقة، أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة.

وكان الذى أوقعه فى ذلك، ظنه أن الناس كلهم ذور فطير فائقة، وأذهان ثاقبة، ونفوس حازمة. ولم يكن يدري، ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأى وضعف العزم، وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً<sup>(١)</sup>.

فلما اشتد إشفاقه على الناس، وطمع أن تكون نجاتهم على يديه، حدث له نية فى الوصول إليهم، وإيضاح الحق لديهم، وتبينه لهم. ففاوض فى ذلك صاحبه أبسالاً وسأله : هل تمكنه حيلة فى الوصول إليهم ؟

فأعلمه أبسال بما هم عليه من نقص الفطرة، والإعراض عن أمر الله. فلم يتأت له فهم ذلك، وبقي فى نفسه تعلق بما كان قد أمّله. وطمع أبسال أن يهدى الله على يديه طائفة من معارفه المرادين، الذين كانوا أقرب إلى التخلص من سواهم، فساعدته على رأيه. ورأى أن يلتزما ساحل البحر، ولا يفارقاه ليلاً ولا نهاراً، لعل الله أن يسنى له عبور البحر؛ فالتزما ذلك، وابتهلا إلى الله تعالى بالدعاء : أن يهين لهما من أمرهما رشداً<sup>(٢)</sup>.

فكان من أمر الله عز وجل، أن سفينة فى البحر ضلّت مسلكها، ودفعتها الرياح وتلاطم الأمواج، إلى ساحلها. فلما قرّبت من البر رأى أهلها الرجلين

---

(١) الإشارة إلى الآية ٤٤ من سورة الأنعام.

(٢) الإشارة إلى الآية ١٠ من سورة الكهف.

على الشاطئ، قدنوا منهما؛ فكلمهم أبسال وسألم أن يحملوهما معهم، فأجابوهما إلى ذلك ، وأدخلوهما السفينة. فأرسل الله إليهم ريحاً رخاء، حملت السفينة فى أقرب مدة إلى الجزيرة التى أملاها .. فنزلا بها، ودخلا مدينتها.

واجتمع أصحاب أبسال به، فعرفهم شأن حتى بن يقظان فاشتملوا عليه اشتمالاً شديداً ، وأكبروا أسرته، واجتمعوا إليه، وأعظموه ، وبجلوه. وأعلمه أبسال أن تلك الطائفة<sup>(١)</sup> ، هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس، وأنه إن عجز عن تعليمهم ، فهو عن تعليم الجمهور أعجز.

وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها : سلامان. وهو صاحب أبسال الذى كان يرى ملازمة الجماعة ، ويقول بتحريم العزلة . فشرع حتى بن يقظان فى تعليمهم وبث أسرار الحكمة إليهم، فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلاً، وأخذ فى وصف ما سبق إلى فهمهم خلافة .. فجعلوا ينقبضون عنه، وتشتت نفوسهم مما يأتى به، ويتسخطونه فى قلوبهم، وإن أظهروا له الرضا فى زوجه، إكراماً لغريته فيهم، ومراعاةً لحق أصحابهم أبسال.

وما زال حتى بن يقظان يستلطفهم ليلاً ونهاراً ، ويبين لهم الحق سراً وجهاراً. فلا يزيدهم ذلك إلا نبواً ونفاراً، مع أنهم كانوا عجبين للخبر، راغبين فى الحق. إلا أنهم لنقص فطرتهم، كانوا لا يطلبون الحق من طريقه، ولا يأخذونه بجهة تحقيقه، ولا يهتمسونه من بابنه؛ بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابنه ... فيفس من إصلاحهم، وانقطع رجاله من صلاحهم، لقلّة قبولهم.

---

(١) لاحظ هنا أن تعبير الطائفة هو الذين كان يطلق على جماعة الصوفية .. وقد سبقه تعبير

مولى بن.

وتصفّح طبقات الناس بعد ذلك، فرأى كل حزب بما لديهم فرحون<sup>(١)</sup>،  
 قد اغتفروا إليهم هراهم<sup>(٢)</sup>، ومعبودهم شهواتهم، وتهالكوا فى جمع حطام الدنيا،  
 وأماهم التكاثر حتى زاروا المقابر<sup>(٣)</sup> لانتجع فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة  
 الحسنة، ولا يزدادون بالجلد إلا إصراراً. وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها، ولا  
 حظ لهم منها، قد غمرتهم الجهالة، وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون<sup>(٤)</sup>،  
 عظم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاة ولهم عذاب  
 عظيم<sup>(٥)</sup>.

فلما رأى سرداق العذاب قد أحاط بهم، وظلمات الحجب قد تغشّتهم،  
 والكل منهم - إلا اليسير - لا يتمسكون من ملّتهم إلا بالدنيا، وقد نبذوا  
 أعمالهم، على خيفتها وسهولتها، وراء ظهورهم .. واشتروا به ثمناً قليلاً<sup>(٦)</sup>،  
 وألأهم عن ذكر الله تعالى التجارة والبيع<sup>(٧)</sup>، ولم يخافوا يوماً تتقلب فيه  
 القلوب والأبصار<sup>(٨)</sup> .. بأن له وتحقق، على القطع، أن غشّابتهم بطريق  
 المكاشفة، لا يمكن. وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر، لا يتفق. وأن حفظ  
 أكثر الجمهور من الانتفاع بالشرعة، إنما هو فى حياتهم الدنيا، ليستقيم له  
 معاشه، ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص هو به .. وأنه لا يفوز منهم بالسعادة

(١) الإشارة إلى الآية ٥٣ من سورة المؤمنون، والآية ٣٢ من سورة الروم.

(٢) الإشارة إلى الآية ٤٣ من سورة الفرقان.

(٣) الإشارة إلى الآية الثانية من سورة التكاثر.

(٤) سورة المطففين، آية ١٤.

(٥) سورة البقرة، آية ٧.

(٦) الإشارة إلى الآية ١٤ من سورة البقرة (زغورها من أى القرآن).

(٧) الإشارة إلى الآية ١١ من سورة الجمعة.

(٨) الإشارة إلى الآية ٣٧ من سورة النور.

الأخروية، إلا الشَّاذُّ النادر. وهو : مَنْ أراد حَرْثَ الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن<sup>(١)</sup>. وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هى المأوى<sup>(٢)</sup> وأى تعذيب أعظم، وشقاوة أطم، ثَمَّ إذا تصفَّحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى، لا تجد منها شيئاً، إلا وهو يلتبس به تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة، إما مال يجمعه، أو لذة يتألفها، أو شهوة يقضيها، أو غيظ يتشقى به، أو جاه يحرزه، أو عمل من أعمال الشرع يتزين به، أو يدافع عن رقبته.. وهى كلها : ظلمات بعضها فوق بعض، فى بحر لُجى، وإن منكم إلا واردة، كان على ربك حتماً مقضياً<sup>(٣)</sup>.

فلما فهم أحوال الناس وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق، علم أن الحكمة كلها، والهداية والتوفيق، فيما نطقست به الرسل ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك، ولا يحتمل المزيد عليه.. فلكلُّ عملٍ رجالٌ، وكلُّ ميسرٍ لما خلق له : سُنَّةُ الله فى الذين خلوا من قبل، ولن تجد لسنة الله تبديلاً<sup>(٤)</sup>.

فانصرف إلى مساهمة وأصحابه، فاعتلر عما تكلم به معهم، وتوجَّأ إليهم منه، وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم، واهتدى بمثل هديهم، وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حلود الشرع، والأعمال الظاهرة، وقلة الخوض فيما لا يعنيه، والإيمان بالمشابهات والتسليم لها، والإعراض عن البدع والأهواء، والاقتداء بالسلف الصالح، والترك لمحدثات الأمور.

(١) سورة الشورى، آية ٢٠ - سورة الإسراء، آية ١٩.

(٢) سورة التازعات، آية ٣٧، وما بعدها.

(٣) مزج ابن طفيل هنا بين جملة آيات قرنية، وصاغها فى عبارة واحدة.. وكأنه يوحى بهذا

الإسلوب للسهروردي

(٤) سورة الأحزاب، آية ٦٢.

وأمرهم بمحاربة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة، والإقبال على الدنيا، وحذرهم منه غاية التحذير.. وعلم هو وصاحبه أبسال أن هذه الطائفة المريدة القاصرة، لا نجاة لها إلا بهذا الطريق، وأنها إن رفعت عنه، إلى بقاع الاستبصار. اختل ما هي عليه، ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء، وتنبذت وانتكست وساءت عاقبتها.. وإن هي دامت على ما هي عليه، حتى يوافيها اليقين، فازت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين.. وأما السابقون السابقون، فأولئك هم للمقبرون<sup>(١)</sup>.

فودّعاهم، وانفصلا عنهم، وتلطفًا في العود إلى جزيرتهم، حتى يسر الله عز وجل عليهما العبور إليهما، وطلب حتى بن يقظان مقامه الكريم، بالنحو الذي طلبه أولاً، حتى عاد إليه. واقتدى به أبسال حتى قرب منه أو كاد.. وعبد الله بتلك الجزيرة، حتى أتاهما اليقين<sup>(٢)</sup>.

\* \* \*

هذا - أيدينا الله وإياك بروح منه - ما كان من نبأ حتى بن يقظان وأبسال وسلامان.. وقد اشتمل على حَظٍّ من الكلام، لا يوجد في كتابي، ولا يُسمع في معاد خطاب. وهو من العلم المكنون الذي لا يقبله، إلا أهل المعرفة بالله، ولا يجهله إلا أهل الغرّة بالله.

وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح<sup>(٣)</sup> في الضّئانة به والشُّحّ عليه. إلا أن الذي سهّل علينا إقضاء هذا السر، وهتك الحجاب، ما ظهر في زماننا من آراء

---

(١) الإشارة إلى الآية ١٠ من سورة الواقعة.

(٢) الإشارة إلى الآية ٩٩ من سورة المحر.

(٣) في تشرة أحمد أمين: الأصلح.



مفسدة<sup>(١)</sup> ، نبت<sup>(٢)</sup> بها متفلسفة العصر، وصرّحت بها، حتى انتشرت في البلدان، وعَمَّ ضررها، وعشينا على الضعفاء الذين اطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم، وأرادوا تقليد السفهاء والأغبياء ؛ أن يظنوا أن تلك الآراء، هي المضمون بها على غير أهلها، فيزيد بذلك حبهـم فيها ولوعهم بها.

فأينما أن نلـمـع إليهم بطرف من سر الأسرار ، لنجذبهم إلى جانب التحقيق، ثم نصـلـهم عن ذلك الطريق.. ولم نـخل مع ذلك، ما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة من الأسرار ، عن حجاب رقيق، وسر لطيف، ينهـك سريـعاً لمن هو أهله، ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه ،حتى لا يتعدها.

وأنا أسأل إخواني الواقفين على هذا الكلام، أن يقبلوا عنـدى فيما تساهلت في تبينه، وتساحت في تثبيته. فلم أفعل ذلك إلا لأننى تسنمتُ شواهيـق يزلُّ الطَّرفُ عن مرآها. وأردتُ تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق فى دخول الطريق.. وأسأل الله التجاوز والعفو ، وأن يوردنا من المعرفة به الصفو. إنه منعم كريم ، والسلام عليك أيها الأيخ المفترض إسعافه ، ورحمة الله وبركاته.

---

(١) فى نشرة فاروق سعد : فاسدة.

(٢) فى الثـشـرتين : نبت.



ثالثاً

الْغُرْبَةُ الْغَرِيبَةُ

للسُّهْـرِ—رَوْدِي



## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والسلام على عباده الذين اصطفى، خصوصاً على سيدنا محمد، وآله وصحبه أجمعين<sup>(١)</sup>.

أما بعد؛ فإني لما رأيت قصة **حى بن يقظان** صادقها، مع فيها من عجائب الكلمات الروحانية، والإشارات العميقة؛ متعرياً عن تلويحات تشير إلى الطُّور الأعظم، الذى هو الطَّامة الكبرى المخزونة فى الكتب الإلهية، المستودعة فى رموز الحكماء، المخفية فى قصة **سلامان** وأيسال التى رتبها صاحب قصة **حى بن يقظان**.. وهو السُّرُّ البذى ترتبت عليه مقاماتُ أهل التصوف وأصحاب المكاشفات. وما أشير إليه فى رسالة **حى بن يقظان** إلا فى آخر الكتاب، حيث قال: **ولربما هاجر إليه أفراد من الناس..** إلى آخر الكلمات.

فأردتُ أن أذكر منها شيئاً، فى طرز قصة سميتها أنا، قصة الغربة الغريبة لبعض إخواننا الكرام، وعلى الله أتوكل فيما أروم.

\* \* \*

لما سافرتُ مع أخى عاصم<sup>(٢)</sup>، من ديار ما وراء النهر، إلى بلاد المغرب، لتصيد طائفة من طيور ساحل اللُّجة الخضراء. فوقعنا بئسَ فى القرية الظالم أهلها<sup>(٣)</sup> أعنى مدينة القيروان، فلما أحسَّ قومُها، أننا قدمنا عليهم فجأةً، ونحن

---

(١) وردت الجملة على هذا النحو، فى نشرة هنرى كوربان. ووردت فى نشرة أحمد أمين،

كما يلى: الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، محمد وعقته الطاهرين.

(٢) عاصم هنا يعنى العقل (الذى يعصم الإنسان من الزلل).

(٣) سورة النساء، آية ٧٧.

من أولاد الشيخ المشهور بالمهادى ابن أبى الخير اليماني؛ أحاطوا بنا، وأخذونا  
مقيدين بسلاسل وأغلال من حديد، وحبسونا فى قعر بئر لانهاية لسمكها.

وكان فوق البئر المعلقة<sup>(١)</sup>، التى عمرت بحضورنا، قصرٌ مشيد، وعليه  
أبراجٌ عدة .. فقبل لنا: لا جُناح عليكم إن صعدتم القصر، متحرّدين، إذا  
أمسيتم؛ أما عند الصبح، فلا بد من المُرّى فى غيابة الجلب<sup>(٢)</sup>.

وكان فى قعر البئر ظلمات بعضها فوق بعض<sup>(٣)</sup> إذا أخرجنا أيدينا، لم  
نكد نراها<sup>(٤)</sup> ... إلا أنا كنا آوئة المساء، نرتقى القصر، مشرفين على الفضاء،  
ناظرين من كُرّوه، فرمًا تأتينا حَمَامَاتٌ من أبوك اليمن، مُخبراتٌ بحال الحمى ..  
وأحياناً نزرنا بروقٌ يمانية<sup>(٥)</sup>، تومض من الجانب الأيمن<sup>(٦)</sup> الشرقى، وتخبرنا  
بطوارق نجلى .. ويؤيدنا ريحُ الأراك<sup>(٧)</sup> وجداً على وجد<sup>(٨)</sup>؛ فتحتنن إلى

---

(١) البئر هنا : الجسم.

(٢) سورة يوسف: آية ١٠، ١٥.

(٣) سورة النور، آية ٤٠.

(٤) الإشارة إلى بقية الآية السابقة : إذا أخرج يده لم يكد يراها.

(٥) لاحظ هنا تكرار الإشارة إلى اليمن : أبوك اليمن .. بروق يمانية . الجانب الأيمن. وتلك إشارة  
إلى المفهوم الثوقى لليمن، وهو للفهم التابع من جملة أحاديث شريفة، مثل قوله ﷺ : الإيمان  
يمان والحكمة يمانية .. وقوله : إني لأجد نفس الرحمن يأتيني من يَمَلِ اليمن.

(٦) تضمين للآيات القرآنية ﴿وَوَاعظُكُمْ حَتَابَ الطُّورِ الْأَيْمَنِ﴾ سورة طه آية ٨٠ .. ﴿فلما  
أتاهما نودى من شاطئ الوادى الْأَيْمَنِ﴾ سورة القصص ، آية ٣٠ .

(٧) الأراك: شجر طيب الرائحة.

(٨) الوجد : لفظة صوفية متصلة للدلالات ؛ يقول السراج الطوسى فى كتابه اللمع : الوجد ما  
يكون عند ذكر مَرِيعٍ أو خوف مَقْلَقٍ أو ندم على فائت أو استحلاب حال .. إلخ (راجع بقية  
الدلالات فى : اللمع ، تحقيق د. عيد الخليم محمود طه عيد الباقى سرور ، ص ٢٧٥ وما  
بعدها)

فبينما نحن فى الصعود ليلاً ، وفى المبروط نهائياً.. إذ رأينا الملهند<sup>(٢)</sup> دخل من الكرو، مسلماً فى ليلة قمرء. وفى منقاره رقعة، صدرت : من شاطئ الواد الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة<sup>(٣)</sup> .

وقال لنا : إني أحطت بوجه خلاصكما، وجتكما من سبأ بنبا يقين<sup>(٤)</sup> .. وهو ذا مشروح فى رقعة أيكما.

فلما قرأنا الرقعة، فإذا فيها : إنه من الهادى أيكم، وإله بسم الله الرحمن الرحيم<sup>(٥)</sup> كم شوقناكم فلم تشتاقوا، ودعوناكم فلم ترحلوا، وأشرنا لكم فلم تفهموا.. وأشار فى الرقعة إلى ، بأنك يا فلان، إذا أردت أن تخلص مع أخيك، فلا تنيا فى عزم السفر، واعتصمنا بجبلنا ، وهو جوزه<sup>(٦)</sup> الفلك القدسي،

---

(١) الوطن هنا بالمعنى القومى (عالم الأرواح قبل خلق الأجساد) وللسهرودى رسالة فى معنى الحديث الشريف: حب الوطن من الإيمان

(٢) الملهند رمز الحماية والمعرفة وتبليغ الحقائق .. وفى القرآن الكريم ، قال الملهند لسليمان عليه السلام ﴿أحطت بما لم تحط به ، وجئتك من سبأ بنبا يقين﴾

(٣) نص الآية ٣٠ من سورة القصص.

(٤) قانون النص هنا، بالنص القرآنى الذى يتحدث فيه الملهند إلى النبي سليمان.

(٥) تضمين لسياق النص القرآنى لخاص برسالة النبي سليمان إلى أهل سبأ ﴿إله من سليمان، وإله بسم الله الرحمن الرحيم، ألا تعلوا على وأتوني مسلمين﴾ سورة النمل ، آية ٣١ .

(٦) استبدل أحمد أمين فى نشرته ، بهذه الكلمة التى وآها فريفة ، كلمة : جوزه .. والصحيح ما أوردناه ، اعتماداً على نشرة كوربان، وعلى دلالة الكلمة .. يقول الخوارزمى فى شرح هذه الكلمة وبيان أصلها :

الجوزه: هو التقطعتان اللتان تتقاطع عليهما الدائرتان من الأفلاك، تسميان العقليين والجوزهر كلمة فارسية، وهى كوز بهسر، أى صورة الجوز؛ وقيل: كوى جهر، أى صورة الكرة؛ والأول أصح . ويسمى أيضاً: التين ، وإحدى العقدتين تسمى: الرأس، والأخرى : -

المستولى على نواحي الكسوف.. فإذا أتيت وادى النمل<sup>(١)</sup> فانفض ذيلك، وقل الحمد لله الذى أحيانى بعد ما أماتنى<sup>(٢)</sup>، وإليه النشور<sup>(٣)</sup> وأهلك أهلَكَ، واقتل امرأتَكَ، إنها كانت من الغابرين<sup>(٤)</sup> وامضِ حيث تومر، فإن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين<sup>(٥)</sup> واركب فى السفينة وقل بسم الله مجريها ومرسيها<sup>(٦)</sup>.

وشرح فى الرقعة، جميع ما هو كائن فى الطريق..

فتقدّم الملهد .. وصارت الشمس فوق رؤوسنا، إذ وصلنا إلى طرف الظل<sup>(٧)</sup> ! فركبنا السفينة، وهى تجرى بنا فى موج كالجبال<sup>(٨)</sup> ونحن نروم الصعود على جبل طور سيناء<sup>(٩)</sup>، حتى نرور صومعة أيينا .. وحال بينى وبين ولدى الموج فكان من المفرقين<sup>(١٠)</sup>.

---

- الذنب، وهكذا فى كل فلكن يتقاطعان؛ فإذا أطلق له هذا الاسم، قُتِي به: جوزهر التمر (مقاييس العلوم، للمصاويطى، تحقيق إبراهيم الإيبارى - دار الكتاب العربى، بيروت ١٩٨٤-ص ٢٤٣).

(١) سورة النمل، آية ١٨.

(٢) الإشارة إلى الآية ٢٤٤ من سورة البقرة.

(٣) سورة الملك، آية ١٥.

(٤) سورة العنكبوت، آية ٣٢ - سورة الأعراف، آية ٨٣.

(٥) سورة الحجر، آية ٦٦.

(٦) سورة هود، آية ٤١.

(٧) الإشارة هنا إلى تجاوز العالم الحسى.

(٨) سورة هود، آية ٤٢.

(٩) استدعاء لواقعة تجلّى الله لموسى على طور سيناء، حيث اتدك الجبل، وعمر موسى صعباً ..

وسوف يفرق السهرودى لاحقاً بين طور سيناء وطور سين

(١٠) سورة هود، آية ٤٣.



وعرفت أن قومي موعدهم الصبح ، أليس الصبح يقرب؟<sup>(١)</sup> وعلمت أن القرية التي كانت تعمل الحياث<sup>(٢)</sup> يعمل عاليها سافلها<sup>(٣)</sup> وعطر عليها حجارة من سجل منضود<sup>(٤)</sup> .

فلما وصلنا إلى موضع تتلاطم فيه الأمواج، ويتدحرج الماء.. أخذت عثري<sup>(٥)</sup> التي أروضتني، وألقيتها في اليم !

وكنا نسير في حارية ذات ألواح ودُصُر<sup>(٦)</sup> فحرقنا السفينة ، خيفة مَلِكٍ وراعنا يأخذ كل سفينة غصبا<sup>(٧)</sup> .

(١) سورة هود، آية ٨١.

(٢) سورة الأنبياء ، آية ٧٤.

(٣) سورة هود ، آية ٨٢.

(٤) بقية الآية السابقة (هود ٨٢) مع تغيير كلمة واحدة.. نسخ الآية ﴿فلما جاء أمرنا ، جعلنا عاليها سافلها، وأمطرنا عليها حجارة من سجل منضود﴾

(٥) القثري هنا ، تستدعي الظبية التي أروضت حتى بن يقظان في قصة ابن طفيل.. وإن كانت عند السهروردي، تعني القوى الطبيعية المعينة للإنسان على البقاء . وإلقاؤها في اليم، إشارة إلى الارتقاء عن مرحلة الحس استعمالاً للرحلة الروحية.

(٦) سورة القمر ، آية ١٣.

(٧) سورة الكهف ، آية ٧٩ .. وقد استخدم الصوفية وقائع صحبة موسى عليه السلام، والعبد الصالح الحاضر كما وردت في سورة الكهف ، ورمزوا بها إلى معانٍ صوفية - كما يفعل السهروردي هنا - حيث :

حرق السفينة (الخلاص من القوى للنبرة للبدن)

قتل الغلام (التخلص من شهوات النفس ومطالبها الحسية)

إقامة الجبل (الارتقاء في سلم الأحوال والمقامات)

.. وقد جمع ابن الفارض الرموز الثلاثة، في بيت شعري واحد .. يقول:

تَلَطَّ غَلامُ النَّفْسِ بَيْنَ أَكَامَتِي      الجبلُ لإحكامي وخرقُ صليتي

والفلك المشحون<sup>(١)</sup> قد مرّ بنا على جزيرة يأجوج ومأجوج<sup>(٢)</sup> إلى الجانب الأيسر من الجودي<sup>(٣)</sup> .. وكان معي من الجنّ، مَنْ يعمل بين يديّ، وفي حكيم عين القطر<sup>(٤)</sup> فقلت للجنّ انفضخوا فيه، حتى صار مثل النار<sup>(٥)</sup>، فجعلت سداً، حتى انفصلت عنهم.. وتحقّق وعد ربّي حقاً<sup>(٦)</sup>.

(١) الفلك للمشحون، تعبير قرآني ورد في ثلاثة مواضع: سورة الشعراء آية ١١٩ - سورة يس، آية ٤١ - سورة الصافات، آية ١٤٠.

(٢) الإشارة إلى بحر يأجوج ومأجوج للولود في النصوص القرآنية الكريمة (سورة الأنبياء، آية ٩٦ - سورة الكهف، آية ٩٤) والدلالة الرمزية هنا تجمع بين سياك الآيتين. ذلك أن يأجوج ومأجوج رمز للعالم الخيالي، أو الخيالات الفاسدة.. وهو ما يتجاوز السهورودي إنسان تلك المرحلة من عروجه النوقي. وفي سورة الأنبياء ﴿وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون﴾، حتى إذ فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كلّ حذب ينسلون ﴿وفي سورة الكهف﴾ ﴿قالوا يا ذا القرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض، فهل نجعل لك عرضاً على أن تجعل بيتنا بينهم سداً﴾.

(٣) الجودي: الجبل الذي استقرت عليه سفينة نوح .. في سورة هود، الآية ٤٤ ﴿واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين﴾ والملاحظ هنا، أن السهورودي لا يستخدم فقط الدلالة الرمزية للمفردات القرآنية التي يضمنها سياق قصته، بل يربط السياق الخاص بالآيات - كاملة- في الوصول إلى دلالاته الرمزية الخاصة: فهو هنا يستخدم كلمة الجودي فقط، لكن عملية التضمين تجمع بين سياق الآية القرآنية للمخبرة عن استقرار سفينة نوح على الجودي، والخلاص من القوم الظالمين. وسياق الدلالة الرمزية، حيث يخلص الصوفي من عروجه من ظلمة الحواس والخيال الفاسد فيستقر في مقام، هو الجانب الأيسر من الجودي حيث لا يزال أمامه المرور على الجانب الأيمن وهو عالم الفكر والخيال الخلاق .. وهو ما سوف يشير إليه السهورودي بعد ذلك، بأنجن الذين يعملون بين يديه.

(٤) الإشارة إلى قوله تعالى ﴿وسليمان الريح غدوها شهر ورواحها شهر وأسلنا له عين القطر ومن الجنّ من يعمل بين يديه بإذن ربه﴾ سورة سبأ، آية ١٢.

(٥) الإشارة إلى الآية القرآنية ﴿قال انفضخوا حتى إذا جعله نارا ..﴾ آية ٩٦ من سورة الكهف.

(٦) سورة الكهف، آية ٩٨.

ورأيت<sup>(١)</sup> في الطريق جاحم عاد .. وثمود<sup>(٢)</sup> . وطفئت في تلك الليار  
وهي خاوية على عروشها<sup>(٣)</sup> وأخذت الثقلين مع الأفلاك، وجعلتها مع الجن في  
قارورة، صنعتها أنا مستديرة، وعليها خطوط كأنها دوائر.. وقطعت الأنهار  
من كبد السماء، فلما انقطع للماء عن الرحي ، أنهدم البناء، فتخلص الهواء إلى  
الهواء<sup>(٤)</sup> .

وألقيت فلك الأفلاك ، على السماوات .. حتى طحن الشمس والقمر  
والكواكب ! فتخلصت من أربعة عشر تابوتاً، وعشرة قبور؛ عنها ينبعث ظل  
الله، حتى يقبضني إلى القلنس قبضاً يسيراً<sup>(٥)</sup> ، بعد أن جعل الشمس عليه  
دليلاً<sup>(٦)</sup> .. ولقيت سبيل الله ، ففطنت أن هذا صراطى مستقيماً<sup>(٧)</sup> .. وأختي،  
وأهلي ، قد أخذتها غاشية من عذاب الله<sup>(٨)</sup> يائناً ، فباتت في قطع من

(١) ابتداء من هذا الرضع، سوف يتحدث السهروردي (أو الراوي للقصة) بضمير المفرد. إذ

انتهت هنا صحبته للعقل (عاصم) وصار من المتعين عليه استكمال الرحلة العروجية بالروح.

(٢) راجع المواضع القرآنية الكثيرة التي تحدثت عن عاد وثمود .. وهم هنا يرمزان إلى الدنيا، التي

صارت في هذه الرحلة العروجية : عراباً !

(٣) تكرر تعبير خاوية على عروشها ثلاث مرات في القرآن الكريم : سورة الحج ، آية ٤٥ -

سورة الكهف ، آية ٤٢ - سورة البقرة ، آية ٢٥٩ .

(٤) المراد هنا ، انطلاق الروح في العالم الأسمى.

(٥) قوله تعالى ﴿ ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً ﴾ سورة الفرقان ، آية ٤٦ .

(٦) سورة الفرقان ، آية ٤٥ .. والإشارة هنا إلى أن ظل الله للنبعث ، جعل الله الشمس دليلاً

عليه ! تقول الآية : ﴿ ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه

دليلاً ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً ﴾ .

(٧) قوله تعالى ﴿ وإن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ﴾ سورة الأنعام ، آية ١٥٣ .

(٨) سورة يوسف ، آية ١٠٧ .

الليل<sup>(١)</sup> مظلمًا، وبها حُمى، وكابوس يتطرق إلى صرع شديد.

ورأيتُ سراجًا، فيه دهن، وينبجس منه نورٌ ينتشر في أقطار البيت..  
ويشعل مشكاتها، ويشتعَل سكاّنها؛ من إشراق نور الشمس عليهم!  
فجعلتُ السراج في فمِ تَيْنِ ساكنٍ في برج دولاب، تحته بحر قلزم، وفوقه  
كواكب ماعرف مطارح أشعتها إلا بارئها والراسخون في العلم<sup>(٢)</sup>.. ورأيت  
الأسد والثور قد غابا، والقوس والسرطان قد طويا في طي تدوار الأفلاك؛  
وبقى الميزان مستويًا، إذ طلع النجمُ اليمانيُّ من وراء غيوم رقيقة، متألفة مما  
نسجته عناكب زوايا العالم العنصرى في عالم الكرون والقساد.

وكان معنا غنمٌ، فزكتها في الصحراء؛ فأهلكها الزلازل ووقعت فيها  
نارٌ صاعقة.. ولما انقطعت المسافة، وانقرض الطريق وفار التنور<sup>(٣)</sup> من الشكل  
المحروط، فرأيت الأجرام العلوية. اتصلتُ بها، وسمعتُ نغماتها ودَسَنَاتِهَا<sup>(٤)</sup>،  
وتعلمتُ إنشادها، وأصواتها تفرع مسامعي كأنها صوت سلسلة تُجرُّ على  
صخرة صماء، فتكاد تنقطع أوتاري وتنفصل مفاصلى من لذة ما أنال<sup>(٥)</sup>..  
ولا يزال الأمر يتكرَّر على، حتى انقشع الغمام، وتغرَّفت المشيمة.

---

(١) التعبير هنا مستمد من الحديث الشريف: وجاءت الفلق كقطع الليل المظلم.. وتلك هي

لرة الوحيدة التي يستعمل فيها السهروردي ألفاظًا غير قرآنية.

(٢) سورة آل عمران، الآية السابعة.

(٣) قوله تعالى ﴿حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور﴾ سورة هود، آية ٤٠.. سورة المؤمنون، آية ٣٧.

(٤) في نشرة أحمد أمين: دسمناتها | وصوابها ما أثبتناه.. والاستانات، جمع دَسَنَاتٍ وهي كلمة  
فارسية الأصل يستعملها الموسيقيون، وتعني: النغمة (انظر: الألفاظ الفارسية للمسرة، للسيد  
أدى شير، ص ٦٤).

(٥) سوف تعرف هذا الحال عند الصرقية باسم صلصلة الجروس وقد شرحه عبد الكريم الجبلي في

الجزء الثاني من كتابه الإنسان الكامل بألفاظ قريبة من وصف السهروردي الوارد هنا.

وخرجتُ من المغارات والكهوف، حتى نقضتُ من الحجرات<sup>(١)</sup> متوجّهاً إلى عين الحياة ، فرأيتُ الصخرة العظيمة، على قلة جبل كالطود العظيم.. فسألت عن الحيتان المجتمعمة فى عين الحياة، المتنّعة للتلذّذة بظلّ الشاطئ العظيم<sup>(٢)</sup> : إنّ هذا الطود ، ما هو ؟ وماهى ، هذه الصخرة العظيمة ؟

فاتخذ واحدٌ من الحيتان سبيله فى البحر سرياً<sup>(٣)</sup> .. فقال : ذلك ما كنا نبغى، وهذا الجبلُ هو طُورُ سيناء ، والصخرة صومعةُ أيك . فقلت: وما هؤلاء الحيتان ؟ قال : أشباهُك، أنتم بنو آبٍ واحد، وقع لهم شبيه واقعتك؛ فهم إخوانك<sup>(٤)</sup> .

فلما سمعتُ، وحققتُ ، عانقتهُم. فقرحتُ بهم وفرحوا بى . وصعدتُ الجبل ، ورأيتُ أبانا .. شيعاً كبيراً، تكاد السماوات والأرض ، تنشقُّ من تجلّى نوره<sup>(٥)</sup> .. فبقيت مبهوئاً متحيراً منه.

---

(١) لم ترد الكلمة فى نشرة أحمد أمين .. والحجرات كلمة قرآنية ، وهى اسم سورة كاملة. يستعملها السهروردى للإشارة إلى المراحل الأولى من الطريق، حيث البدايات . يقول فى رسالته أصوات أجنحة جبرائيل وهو يصف رحلة عروحية من معارجه المنوقية: فى يوم ما انطلقت من حجرة النساء، وتخلّصت من بعض قيود ولقائف الأطفال؛ كان ذلك فى ليلة إنجاب فيها الغسق الشبهى الشكل، مستطوا عن قبة تلك اللازوردى، وتبدلت الظلمة التى هى أعتى العلم، على أطراف العالم السفلى (أصوات أجنحة جبرائيل - ضمن : شخصيات قلقة فى الإسلام، للدكتور عبد الرحمن بدوى - الطبعة الثالثة ، وكالة المطبوعات ١٩٧٨- ص ١٤١) راجع أيضاً، للدراسة الواردة بالتقسيم الأول .

(٢) الإشارة هنا إلى أرواح الأولياء المرفوقة فى عالم الحضرة الإلهية.

(٣) قوله تعالى ﴿فلما بلغا جميع بينهما ، نسيا حوتهما، فاتخذ سبيله فى البحر سرياً﴾ سورة الكهف آية ٦١.

(٤) فى كتابه حكمة الإشراقى يسمى السهروردى، للصوفية : إخوان التوحيد.

(٥) اعتقد أن المقصود هنا -وفقاً لمعرفتى السابقة بفلسفة السهروردى الصوفية- هو مثال النوع الإنسانى، أوتعبير السهروردى : رب النوع الإنسانى (فى عالم الأنوار العلوية).

ومشيئاً إليه، فسلم على؛ فسجدتُ له، وكِدْتُ أُنْحَقُ فى نوره الساطع.. فيكِت زماناً، وشكوت عنده من حبس قيوان؛ قال لى : نعماً تَخَلَّصْتُ، إلا أنك لابد راجع إلى الحبس الغربى، وإن القيد -بعد- ما خلعتَه تماماً<sup>(١)</sup>.

فلما سمعتُ كلامه، طار عقلى، وتأوَّهْتُ، صارخاً، صراخَ المشرف على الهلاك.. وتضرَّعتُ إليه، فقال : أما العودُ، فضرورى الآن، ولكن أبشرك بشيعين.. أحدهما، أنك إذا رجعت إلى الحبس، يمكنك المضي إلينا.. والصعود إلى جِئنا، هيناً، متى ما شئت<sup>(٢)</sup>.. والثانى، أنك تتخلص فى الأخير، إلى جنابنا، تاركاً البلاد الغربية - بأسرها<sup>(٣)</sup> - مطلقاً.

ففرحتُ بما قال .. ثم قال لى: اعلم أن هذا جبل طور سيناء وفوق هذا، جبلُ طور مسينين مسكن والدى وجَدِّك، وما أنا بالإضافة إليه، إلا مثلك بالإضافة إلى.. ولنا أجداد آخرون، حتى ينتهى النسب إلى الملك؛ الذى هو الجَدُّ الأعظم، الذى لا جدَّ له ولا أب، وكلنا عبيده.. به نستضىء، ومنه

---

(١) لأنه لا يزال يعيش فى العالم الأرضى، وما تلك إلا رحلة هروجية.. أما بعد الموت، فاستخلاص يكون تماماً.

(٢) قارن هذا مع حال حى بن يقظان فى قصة ابن طفيل، حيث: عاد إلى عالم الحبس، ثم تكلف الوصول إلى مقامه بعد ذلك، فكان أسير عليه من الأولى والثانية، وكان دوامه أطول، وما زال الوصول إلى ذلك المقام، يزيد عليه سهولة، والنوام يزيد فيه طولاً، مدة بعد مدة، حتى صار يصل إليه متى شاء، ولا يتفصل عنه إلا متى شاء.

وكما ذكرنا هناك، فإن هذا النوع من الأولياء، الذين يدعون الحضرة الإلهية وتما شاعوا بسميه عبد الكريم الجبلى: أهل الخطاير.. لتقربهم على المروج إلى حظيرة القدس، فى أى وقت شاءوا.

(٣) يستعمل السهروردى هنا الكلمة بمعنيها : بأسرها، أى جميعها.. بأسرها، بمعنى الأمر الواقع فيه من يعيش فى العالم الأرضى.

نقتبس، وله البهاء الأعظم، وله الجلال الأرفع، والنور الأقهر؛ وهو فرقُ الفرق، ونورُ النور، وفوق النور أزلاً وأبداً.. وهو للتجلى لكل شيء وكل شيء هالكٌ إلا وجهه<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

فأنا في هذه القصة، إذ تغيّر على الحال، وسقطتُ من الهواء في الهاوية، بين قوم ليسوا بمؤمنين، محبوساً في ديار المغرب.. وبقي معنى من اللذة، ما لا أطيق أن أشرحه<sup>(٢)</sup>؛ فانتحيتُ، وابتهلُ، وتحسّرتُ على المفارقة.. وكانت تلك الراحة<sup>(٣)</sup>، أحلاماً زائلةً على سرعة. نجحنا الله من أسر الطبيعة، وقيد الحيولى.

وقل الحمد لله، سريكم آياته تعرفونها وما ربك بغافل عما تعملون<sup>(٤)</sup>.. وقل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون<sup>(٥)</sup>. والصلاة على نبيه وآله أجمعين.

تمت قصة الغربة الغريبة.

---

(١) سورة القصص، آية ٨٨.

(٢) يشير السهروردي هنا إلى عصر اللغة عن بيان حقيقة لذات الوصول.. وقد خرج ابن طفيل من هذا المأزق، بأن وصف هذه اللذات الروحية بأنها: ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر! وكان الغزالي قد سئل عنها، فقال:

قد كان ما كان مما لست أذكره      فظن خيراً ولا تسأل عن الخير

(٣) هكذا وردت الكلمة في النشترين.. ولعل الأصوب: الرحلة

(٤) في نشرة كوربان: تعلمون!

(٥) لم ترد الآيات في نشرة أحمد أمين (سورة التمل، آية ٩٣ - سورة لقمان، آية ٢٥) وانتهت

القصة في نشرته، كما يلي: نجحنا الله من قيد الحيولى والطبيعة والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعزته الطاهرين، وهذه القصة تسمى الغربة الغريبة. (وهي زيادة من الناسخ أدخلها أحمد أمين إلى متن القصة)





رابعاً

فَاضِلُ بْنُ نَاطِقٍ

(الرسالة الكاملة)

لابن النفيس



## بسم الله الرحمن الرحيم

قال<sup>(١)</sup> الفقير إلى الله تعالى علي بن أبي الحزم<sup>(٢)</sup> القرشي المتطبيب<sup>(٣)</sup> عفا الله عنه<sup>(٤)</sup> .. وبعد حمد الله تعالى، والصلاة على خير أنبيائه ورسله، محمد، وعلى آله وصحبه .

فإن قصدي في هذه الرسالة، اقتصاص<sup>(٥)</sup> ما ذكره فاضل بن ناطق عن الرجل المسمى بكامل؛ فيما يتعلق بالسيرة النبوية والسنن الشرعية ، على طريق الإجمال، ملتزماً ترك الإسهاب، ومعرضاً عن الإغماض، وموضحاً للمطالب بقدر الإمكان، وعلى الوجه اللائق بمجم هذا الكتاب؛ ومرتباً فيه كلامي على

---

(١) الفقرة التالية تبدأ بها المخطوطات الثلاثة الموجودة ضمن مجموعة دار الكتب المصرية المخطوطة تحت رقم ٢٠٩ / مجاميع . وتشتمل المجموعة على : الرسالة الكاملية - المختصر في علم الحديث النبوي - رسالة الأعضاء .. (راجع ما ذكرناه في دراستنا السابقة )

(٢) هنا إشكال في اسم ابن النفيس .. فهو أولاً لم يشر إلى لقبه ابن النفيس الذي اشتهر به عبر العصور ، ولم يرد اللقب أيضاً في مخطوطات ابن النفيس الأخرى التي كتبت بيد المؤلف - كهذه المجموعة المخطوطة - أو في الخمسين سنة التالية لوفاته .. وهو ثانياً يكتب اسمه ابن أبي الحزم وليس الحزم كما هو مشهور : وهو ما نزله أيضاً في بقية مخطوطات ابن النفيس التي كتبها بخط يده اراجع تناولنا التفصيلي لهذه النقطة في كتابنا : علاء الدين (ابن النفيس) القرشي، إعادة اكتشاف (الدار المصرية اللبنانية ، قيد الطبع)

(٣) للتطبيب : صيغة تواضع يصف بها ابن النفيس نفسه.. فلا يقول رئيس الأطباء وهو منصبه آنذاك ، ولا يقول حتى - الطبيب ا وقد عُرف عن ابن النفيس هذا التواضع.

(٤) تشير هذه العبارة إلى أن المخطوطة بخط ابن النفيس .. وقد كتبها قبل وفاته بعدة سنوات (المجموعة المخطوطة مؤرخة بسنة ٦٧٣ هجرية، وتوفي ابن النفيس سنة ٦٨٧ هجرية) .

(٥) هي نفس الكلمة التي استخدمها ابن سينا في قوله: **لأن إصراركم معشر إخواني على اقتصاص شرح قصة حي بن يقظان .. وهي الكلمة التي غيرتها (النشرات) إلى اقتضائي ا**

أربعة<sup>(١)</sup> فنون:

الفن الأول : فى بيان كيفية تكوُّن هذا الإنسان المسمى بكامل ، وكيفية وصوله إلى تعرُّف العلوم والنُّبُوت .

الفن الثانى : فى كيفية وصوله إلى تعرُّف السيرة النبوية.

الفن الثالث: فى كيفية وصوله إلى تعرُّف السُّنن الشرعية.

الفن الرابع: فى كيفية وصوله إلى معرفة الحوادث التى تكون بعد وفاة خاتم النبيين، صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين.

## الفن الأول : يشتمل على ثلاثة فصول

### الفصل الأول

( فى بيان كيفية تكوُّن الرجل المسمى بكامل )

قال فاضل بن ناطق :

إنه اتفق حدوث سَبِيلٍ كبيرٍ فى جزيرة معتدلة الهواء، كثرة العشب والأشجار والثمار. وخالط هذا السيل ترابٌ كثيرٌ مختلفٌ الطباع - لأجل اختلاف التُّربِ التى مرَّ هذا السيل بها - ونفذ شىءٌ من هذا السيل فى مغارة فى ذيل جبلٍ هناك، فملأها، ولأجل قوة حركة هذا السَّيل ، نقل بعد ذلك إلى باب هذه المغارة، من التراب والأعشاب، ما سدَّ به بابها.

ثم انحطَّ ذلك السيل، فبقيت تلك المغارة، مملوءةٌ مما دخل إليها. وكان ذلك فى فصل الربيع .. فلما جاء الصيف .. سخن ما فى تلك المغارة، وعفن، وقد صار حيثئذ خائراً بما فيه من التراب. ولم يزل ينطبخ بما حدث فيه من

---

(١) هكذا فى النسخة المنشورة، وفى المخطوطة : ثلاثة.

الحرارة، حتى امتزج وصار له مزاج قريب جداً من الاعتدال، وصار قوامه لزجاً، قابلاً لأن تتكوّن منه الأعضاء. واختلفت أجزاؤه، لأجل اختلاف طبائع القرب المخالط له .. فلذلك ، كان بعضها حاراً يابساً شبيهاً بمزاج قلب الإنسان، وبعضها حاراً رطباً شبيهاً بمزاج كبد الإنسان، وبعضها بارداً يابساً شبيهاً بمزاج عظام الإنسان، وبعضها بارداً رطباً شبيهاً بمزاج دماغ الإنسان<sup>(١)</sup>، وبعضها يشبه مزاجه مزاج عصب الإنسان ، وبعضها يشبه مزاجه مزاج لحم الإنسان، وبالجملة ، كان في تلك الأجزاء ما يشابه أمزجة الأعصاب جميعها .. وأجزاء أخرى، تشابه في أمزجتها، تلك الأجزاء الأولى. وكأن كل جزء يشبه بمزاجه مزاج عضو، فإن قوامه يكون صالحاً لتكوّن ذلك العضو منه.

فلذلك ، كانت هذه الأجزاء مستعدة ، لأن يتكوّن منها أعضاء إنسان. والله تعالى ، لكرمه، لا يمنع مستحقاً مستحقّه، ويعطي كل مستعدّ بما يستعدّ له؛ فلذلك خلق من تلك الأجزاء، أعضاء إنسان.. ومن جملة ما بدّن إنسان<sup>(٢)</sup>.

وكان يتبعّر من ذلك الطين، عند تسخينه، أبخرة كثيرة .. فكان بعضها لطيفاً هوائياً شبيهاً في مزاجه بمزاج روح الإنسان، فتكوّن من ذلك : روح إنسانية! فكمّل بذلك تكوّن إنسان. وخالف هذا الإنسان ، الإنسان المتكوّن في الرحم؛ بأمور:

أحدها؛ أن هذا الإنسان يشبه تكوّنهُ، تكوّن الفرج في البيضة.. إذ للغارة

(١) نلاحظ هنا أن ابن النفيس يلزم بأسلوبه التلميزي ، فيعرض على بيان أمزجة أعضاء جسم

الإنسان.. ولكن بشكلٍ غير مباشر!

(٢) رجّح ابن النفيس، هنا ، إبداعاً ، القول بالتحلق الثاني .. واستبعد القول الثاني الذي عرضه

ابن طفيل في قصته ؛ وهو الطفل الوليد الذي حمله الثابت إلى جزيرة منعزلة . ولعل هذا

الرجح من ابن النفيس، يؤكد أن نظرية التطور كانت حاجساً علمياً في أذهان العلماء

العرب.. وقد سبق أن عرض لها إخوان الصفا في رسائلهم.

بمنزلة قشر البيضة، وما فى داخلها من المادة بمنزلة مُحّ البيضة وبياضها، والأجزاء الشبيهة بأمزجة الأعضاء، بمنزلة الأجزاء التى يتكوّن منها الفرخ، والأجزاء الأخرى الشبيهة فى أمزجتها بتلك الأعضاء، بمنزلة الأجزاء التى يقتضى منها الفرخ مدة تكوّنه.

وثانيها؛ أن هذا الإنسان لابد وأن يكون عظيم البدن جداً. وذلك لأن الجزء الذى يتكوّن منه كل عضو، لابد وأن يكون مقداره كبيراً، بخلاف الأجزاء المتوية التى يتكوّن منها أعضاء الجنين فى الرحم.

وثالثها؛ أن هذا الإنسان، يجد المادة التى يقتضى منها وهو فى المغارة، كثيرة متوفرة. وكذلك يجد الهواء للرّوح لقلبه، كثيراً .. فلذلك، يتمكّن من البقاء فى داخل المغارة، حتى تشتدّ أعضاؤه، ويقوى إدراكه، وحركه. فلذلك يكون عند خروجه، كالصبي المزعزع فى حركته وإدراكه؛ ولا كذلك الإنسان المتكوّن فى الرحم.. وخروج هذا الإنسان من المغارة، شبيه بخروج الفرخ من البيضة.

واتفق لهذا، عند اضطراره بيديه ورجليه، عند إرادة الخروج من المغارة، أن كان الزاب السّادّ لبابها، قد تفتّت بعضه وانصدّم؛ فلذلك انخرق بحركة هذا الإنسان بسهولة .. وعند انخراقه لم يزل هذا الإنسان يزحف ويلبّ ؛ حتى يخرج.

### الفصل الثانى

#### فى كيفية تعرّف المسمّى بكامل العلوم والحكمة

إن المسمى بكامل، حين يخرج من المغارة، شاهد الفضاء والضوء وأشجار تلك الجزيرة. وسمع أصوات الطيور، وخبر ماء البحر والأنهار، وحفيف الرياح

.. وشم روائح الزهور والنبات، وأكل من الثمار التي تساقطت من الأشجار، فأحس بطعموها، وأدرك حرَّ الهواء ويرده .. فكبر تعجُّبه من ذلك.

وصار إذا أغمض عينيه، تَغَيَّبُ عنه المراتب، وإذا فتحهما بعد ذلك، أدركها. وكذلك إذا سدَّ أذنيه بأصبعيه، غابت عنه الأصواء ؛ وإذا فتحهما أدركها. وإذا حصلت فوات الطعم في فيه، أدرك طعمها. وإذا بعدلها من فيه لم يدرك ذلك .

وكذلك اعتبر<sup>(١)</sup> الأنف في الروائح ، وملاقة للملحقات للبشرة في اللمس .. وتكرَّر له ذلك، فعلم أن هذه الأعضاء هي آلات لهذه الإدراكات، وأن هذه الإدراكات هي منافع هذه الأعضاء . وكذلك رأى أن يديه للبطش، ورجليه للمشي، ونحو ذلك.. فوقف بذلك ، على كثير من منافع الأعضاء الظاهرة<sup>(٢)</sup> .

وتشوف إلى تعرف منافع ما في داخل البطن والصدر من الأعضاء . ورأى أن يكون اعتباره لذلك، في غوره ، فصار يشقُّ بطون الحيوانات التي يتمكن من إمساكها، والتي يصادفها ميتة، ويفعل ذلك بأظفاره، وما يجده من الأحجار الحادة الأطراف<sup>(٣)</sup> وبشظايا القصب، ونحو ذلك.. فشاهد المعدة، وأن الغذاء ينطبخ فيها، وأنه ينفذ إليها من المرئ النافذ إليها من الفم، ثم تنصل بأسفل المعدة الأمعاء .. وأن منها يخرج ثفل الغذاء، إذ هي متصلة بالمخرج .

---

(١) اعتبر : اختبر.

(٢) بخصوص آراء ابن النفيس في الأعضاء ومنافعها .. راجع رسالة الأعضاء بتحقيقنا (الدار

المصرية اللبنانية ) ص ٨٩ وما بعدها.

(٣) قارن ذلك ، بما فعله حي بن يقظان في قصة ابن طفيل، حين قام بتشريح الغنمية .

ورأى صفارة الغذاء تنفذ<sup>(١)</sup> في العروق المتصلة بالمعدة والأمعاء، النافذة إلى مقر الكبد، وفي الكبد تستحيل خلطاً<sup>(٢)</sup>، ثم تنفذ منها في العرق الصاعد من مجنب الكبد؛ وينقسم في أقسام ذلك العرق، حتى يثبت في الأعضاء، من أفواه تلك الأقسام.. فعلم بذلك، منافع هذه الأعضاء.

وشاهد القلب في الصدر، وبطنه الأيمن مملوء من الدم، وبطنه الأيسر مملوء من الروح<sup>(٣)</sup>. وهذا البطن يتقبض، فتنفذ تلك الروح في الشرايين إلى الأعضاء، ثم ينسبط فترجع تلك الروح إليه، وحينئذ يجذب إليه الهواء من الرئة، وهي تجذب الهواء من خارج، فينفذ إليها من الأنف والفم، ماراً في الحنجرة وقصبة الرئة، إلى تجاويف الرئة، وذلك إلى انبساط الرئة. ثم يندفع ما يسخن من ذلك الهواء إلى جراح، وذلك إذا انقبضت الرئة. وانقباضها وانبساطها بسبب تحريك الحجاب وعضلات الصدر لها، وذلك بأن يتقبض لذلك الصدر، وينسبط<sup>(٤)</sup> وبذلك يتم النفس والصوت.. فعلم أن هذه الأشياء، هي منافع هذه الأعضاء.. ولم يزل كذلك، يستقصى حال عضو عضو، حتى وقف على جملة كثيرة من علم التشريح<sup>(٥)</sup>.

---

(١) في النسختين، المخطوطة والنشورة: ينفذ!

(٢) وهو الخلط اللسبي في لغة الأطباء: الكيموس.

(٣) الروح في المصطلح الطبي عند ابن النفيس، مقصود بها القوى الحية والطاقة.. يقول ابن النفيس في كتابه الموجز ما نصه: الروح لانتهى بها النفس كما يراد بها في الكتب الإلهية، بل نعى بها جسماً لطيفاً يتكون من لطافة الأخلاط، تتكون الأعضاء من كثافتها، والأرواح هي الحاملة للقوى، فلهذا أصنافها (الأرواح) كاصنافها (القوى) .. انظر: الموجز في الطب، ص ٣٥.

(٤) يشير ابن النفيس هنا إلى الدورة الدموية.

(٥) أذكر بعض المستشرقين، اشتغال ابن النفيس بالتشريح، مؤكدين أنه عرف الدورة الدموية بنوع من التصور النظري! والنص هنا يخالف هذا الرأي ويتعنه.. وقد تعرضنا لتلك القضية -



وكان مع ذلك، يتصقح أحوال الحيوانات.. فيرى منها ما هو جرى  
مقدام مفترس، كالأسد والنمر والذئب. ومنها جبان، يهرب أمام من يطلب  
افتراسه، أو قبضه، ونحو ذلك.. حتى أتضح له أحوال كثيرة من أحوال  
الحيوانات.

ثم أخذ في التفكير في أمر النبات، وتأمل كيف يتدنى النبات من البزر،  
فراى البزر ينتفخ بـه إذا وصلت إليه المادة من الأرض، فيلزم ذلك انشاق القشر،  
وتبرز شعبة عريقة تمتص المادة من الأرض، ويأخذ النبات إلى جهة فوق ، فيبرز  
من الأرض.. وتأمل أوراق النبات، فراى أنه يمتد من أصل الورقة إلى رأسها،  
شيء كالحور، ويمتد منه خياطات من الجانبين، ينفذ فيها الغذاء إلى جميع أجزاء  
الورقة، وبها تقوم الأوراق.

وتأمل الثمار .. فراى بعضها بارزاً كما فى التين، وبعضها فى غلاف؛  
إما قشري كما فى الباقلى، أو صدفى كما فى البلوط، أو غشائي كما فى  
الحنطة، وبعضها فى أكثر من غلاف واحد كما فى الجوز واللوز. وأيضاً ،  
بعض الثمار له بزر واحدة، كما فى المشمش واللوز، وبعضها له بزر كثير كما  
فى الرمان والقرع. وأيضاً، بعض الثمار يكون منفرداً كما فى الأترج والجوز،  
وبعضها مجتمعاً كما فى العنب.

وتأمل العنب، فوجد العنبه بزرها مضاعف، وكذلك بزر كل ثمرة. فعلم  
أن ذلك ليقوم أحد الجزئين بالتوليد، إذا حدثت للآخر آفة .ثم رأى على كل  
عنبه، بل على كل ثمرة ، غشاء، يحفظ وضع أجزائها وشكلها، ويمنع رطوبتها

---

- تفصيلاً، فى بحثنا الذى ألقيناه فى المؤتمر السنوى للجمعية الفلسفية المصرية (١٩٨٩) بعنوان :  
إبداعات ابن النفيس العلمية.. وقدمنا عدة أدلة على ممارسة ابن النفيس للتشريح (راجع أيضاً،  
مقدمة تحقيقنا لرسالة الأعضاء ص ٦٦ وما بعدها)

من سهولة التحلل. ولحم العنبة ذو عروق ينفذ فيها الغذاء من أصل العنبة، وبين تلك العروق رطوبة تملأ الخلل الذى بينها، وذلك لغذاء لبُّ البزرة... فعلم من ذلك، أن وجود جميع أجزاء الحيوان والنبات، إنما هو لغايات ومنافع، وأنه ليس شئ منها معطلاً وموجوداً سدى<sup>(١)</sup>.

ثم انتقل عن النبات، فتأمل أحوال الأجسام العلوية، كالطر والبرد والثلج، وتفكر فى الرعد والبرق ونحوهما.. ثم انتقل بعد ذلك إلى الأجسام السماوية، وشاهد حركاتها ونظام بعضها منع بعض، ودورانها ونحو ذلك.. على ما يبينه فى غير هذا الكتاب<sup>(٢)</sup>.

وحينئذ كان قد تعدى مدة الحلم<sup>(٣)</sup>، وبقل وجهه، وقرى عقله، وجاد فكره.. ففكر فى أن هذه الموجودات : هل هى مع إتقان وجودها، وإحكامه، موجودة بذاتها، أو بموجبه آخر ؟ وإذا كانت لموجد، فما ذلك الموجد، وكيف حاله ؟ فتشوف إلى معرفة ذلك، وكان قد شاهد كثيراً من الأجسام، توجد تارة، وتعدم أخرى. فعلم أن وجود تلك الأجسام وعدمها، كل منهما غير مستحيل.. وذلك هو الذى نسميه بالممكن، فرأى أن هذا الممكن ليس يجوز أن يكون وجوده أو عدمه من ذاته، وإلا لم يقارقه ذلك الأمر الذاتى، فهو إذن من غيره. فهل الفاعل لوجود الممكنات، ممكن، أو ليس كذلك ؟ فإن كان ممكناً، كان وجوده، من غيره أيضاً، وتسلسل ذلك.. فلا بد للأشياء من موجد غير

---

(١) كان ابن النفيس من أشد المدافعين عن الغائية (المنحى القائل بأن لكل شئ غاية) وهو لا يرى هذه الغائية فى الموجودات الطبيعية فقط، بل يراها أيضاً فى حركة التاريخ.. وهو موضوع الفنون الثلاثة الأخيرة من فاضل بن فاطم.

(٢) الغريب هنا أننا لانعرف لابن النفيس مؤلفات فى مجال الفلك، مع أنه يشير هنا إلى ذلك.

(٣) يقصد : مرحلة البلوغ.

ممكّن، إذ لولا ذلك، لاجتمعت عللٌ ومعلولات لانهاية لها، وكانت بمجملتها ممكنة أيضاً، فكانت محتاجةً إلى مُرَجِدٍ غيرها. والذي هو غير جميع الممكنات، فهو غير ممكن، فلا بد وأن يكون واجباً، فلِإِذْنٍ، لا بد وأن يكون لهذه الموجودات، موجدٌ هو واجبُ الوجود.. وذلك هو الله تعالى.. ولا بد وأن يكون عالماً بكل شيء، وإلا لم يكن فعله متقناً.. ولا بد وأن يكون فى غاية الاعتناء بكل شيء، وإلا لم يجب أن يكون كل شيء، على أفضل الأحوال الممكنة له.. فظهر لكامل إذن: أن هذه الموجودات موجداء، واجب الوجود، عالماً بكل شيء، ومعنىاً بكل شيء<sup>(١)</sup>.

### الفصل الثالث

فى بيان كيفية وصول المسمى بكامل، إلى تعرف أمر النبوات

إن المسمى بكامل، لما بلغ فى المعرفة إلى الحد الذى ذكرناه، وكان إذ ذاك قد تهذب ذهنه، وقد قارب الشبهة، فأراد أن يعرف ما حق الخالق على عباده، ففكر : هل الخالق تعالى، مما ينبغي أن يُعبد وأن يُطاع ؟ وما الطريق إلى تعرف العبادة اللائقة بجلاله ؟ وبقي يفكر فى ذلك مدة<sup>(٢)</sup>.

واتفق أن الريح ألقت إلى تلك الجزيرة، سفينة فيها خلقٌ كثير من التجار

(١) انتقل ابن النفيس هنا، بقفزة جلية، من مبحث الوجود إلى مبحث المعرفة.. ومن الطبيعة إلى ما وراء الطبيعة. فهو يختص من القول بطبيعة الموجودات، إلى القول بخالق هذه الموجودات! ويختص من الإدراك الحسى عبر الحواس الخمس، إلى الإدراك العقلى للمنطقى القسام على ترتيب المقدمات واستحالة الدور والتسلسل.. وهو يسوق ذلك كله بطريقة تقريرية إثباتية، ولا يخوض فى التفاصيل الكثيرة، التى يقف عندها الفلاسفة السابقون عليه أو اللاحقون!

(٢) لن يقول ابن النفيس هنا بإدراك الشرائع عن طريق العقل.. بل توقف عن الأمر، حتى جاء إليه عبر الشريعة، بفضل العناية الإلهية المتمثلة فى جنوح السفينة إلى جزيرته، وهى للمعادل الموضوعى للرسالات السماوية.

وغيرهم، وأقاموا هناك مدة ، لأجل إصلاح تلك السفينة مما نالها بقوة ضرب الرياح لها. وانتشر أهلها فى تلك الجزيرة يحتطبون ويحتنون من ثمارها، فلَحَطَّهم كامل ونقر منهم أولاً، ولم يزل يذو منهم قليلاً قليلاً مع حذر، حتى شاهدوه، فهاطم عظم بدنه.. واستدعوه ففرّ منهم، فآلقوا إليه شيئاً من الخبز، ومن طعام كان معهم، فلما أكله استطابه جداً، لأنه لم يكن قبل ذلك أكل غذاءً صناعياً ثم تأنس بهم، فألبسوه ثوباً، وأكل من أطعمتهم.. فأعجبه ذلك.

واجتهدوا فى تعليمه اللغة، فتعلّم كثيراً منها. وأخبروه بأحوال مُدُنهم وما يؤكل فيها، فتعجّب من ذلك، إذ كان يظن أنه ليس سوى تلك الجزيرة أرضاً.. وأحبّ السفر معهم، فحملوه إلى مدينة بالقرب من تلك الجزيرة، فأكل من أطعمة أهلها وليس ملبوسهم، فالتذّب بذلك لَنَّةً عظيمة ، وتذكر ما كان عليه من سوء العيش ، لأجل دوام التعرّى فى البرد والحر، والاقتصار على الأغذية الطبيعية، ووصول الحيوانات إليه ونهشها له كل وقت. فعلم أن الإنسان، لأجل فقدانه السلاح الطبيعى، واحتياجه إلى غذاء صناعى، ليست تجود عيشته إذا انفرد بنفسه، بل لابد وأن يكون الإنسان مدنيّاً، حتى يكون مع جماعة، يكون لبعضهم أن يزرع، وللآخر أن يحرث، وللآخر أن يخبز، وللآخر أن ينقل المادّة، وللآخر أن يخيط الثوب.. ونحو ذلك<sup>(١)</sup>.

ثم تفكّر، فقال فى نفسه: وإذا الإنسان يحتاج فى جوده معيشته، إلى ذلك، فهو لاجئ محتاج إلى وقوع معاملة - كييع وإجارة ونحوهما - وهذه

---

(١) يتصر ابن النقيس هنا للمذهب الاجتماعى، على عكس ما فعل ابن طفيل فى أوامر قصته، حيث استوحش حتى بن يقظان من الناس، ونس من هدايتهم، فعاد مع أبسال للجزيرة النائية، مفضلاً حياة التوحّد.

المعاملة تؤدي إلى المنازعة، وكل أحد يرى أن ما له حق، وما عليه باطل،  
 فلذلك إنما تجود معيشة الإنسان، بأن يكون مع جَمْعٍ بينهم شرعٌ محفوظ، تنقطع  
 به المنازعة. وإنما يكون ذلك، بأن يكون ذلك الشرع، مما يُتلقى بالطاعة  
 والقبول.. وإنما يكون ذلك، إذا اعتقد أنه من الله تعالى. وإنما يكون ذلك، إذا  
 كان وروده من شخص، يصبغه الناس في إخباره أنه من الله تعالى، وهذا  
 الشخص ليس يمكن أن يكون حيواناً غير إنسان، فإن غير الإنسان من الحيوانات  
 لا نطق له البتة، فضلاً عن أن يكون مبلغاً لشرع. ولا يمكن أن يكون مما  
 لا يقوى أكثر الناس من الإحساس به، كالملك أو الجن، وإلا لم يتمكن الجمهور  
 من سماع الشريعة منه.. فلذلك، لا بد أن يكون هذا الشخص إنساناً<sup>(١)</sup>.

ثم تفكر فقال: وإذا كان هذا المبلغ إنساناً، فلا بد وأن يكون مختصاً بأمر،  
 لأجله يصبغه الجمهور، وغورهم، في إخباره أن ما جاء به، هو من عند الله.  
 وإنما يكون كذلك، إذا كان مختصاً بأمر يعلم معه، أنه لولا اتصاله بالله وتعالى،  
 وصدقه فيما يخبر عنه، لم يكن له ذلك.. وهذا الأمر هو الذي يسمى بالمعجز.  
 فإذاً، لا بد وأن يكون هذا الشخص، ذا معجز تشعّر الأتفس معه، أن ما جاء  
 به ليس بزور ولا باطل، بل هو حق من عند الله تعالى.. والشخص الذي له  
 ذلك هو النبي ﷺ.

فعلم لذلك كامل<sup>(٢)</sup> أن جودة عيشة الإنسان، إنما تتم بوجود هذا النبي  
 ﷺ فوجوده بخير عظيم للإنسان ونفع عام، والله تعالى يعلم ذلك، فواجب -

(١) نلاحظ هنا أن ابن النفيس جعل اللغة شرط النبوة.. ولنا جعل بطل قصته ابن ناطق إذ لا يمكن

أن يكون فاضلاً بالشرعية السماوية، دون أن يكون ناطقاً باللغة للبينة لأحكام الشرع.

(٢) كان ابن النفيس يستخدم فيما سبق، تيمير المسمى بكامل لكنه بعدما استكمل بطل القصة

معرفة، أطلق عليه ابن النفيس الاسم وصرح به.. فتأمل ذلك.

بحسب عنايته - وجود هذا النبي ﷺ ، إذ من المستحيل أن يترك الله خلق هذا النبي، مع نفعه العام؛ ومع ذلك فإنه (تعالى) لا يهمل خَلْقَهُ شعر العانة ونحوه، مما يقلُّ نفعه. فلذلك علم كامل أن خلقه (تعالى) النبي ﷺ ، مما لا بد منه.. ثم تفكّر بعد ذلك في منفعة النبي ﷺ فرأى أن له ثلاث منافع:

إحداها : أنه يبلغ الناس شرع الله عز وجل، كما ذكرناه.

وثانيها : أنه يعرف الناس بحلال الله تعالى وبسائر صفاته.

وثالثها : أنه يعرفهم حال المعاد، وما هو معد لهم في الدار الآخرة من السعادة والشقاوة.

ثم تفكّر بعد ذلك كامل وقال: إن هذه الأشياء مما يعسر على طبائع كثير من الناس قبولها، إذ كثير من الناس يعسر عليهم، تسليم وجود ما هو ليس بجسم، ولا قوة في جسم، ولا هو في جهة ، ولا إليه إشارة.. وكثير منهم يعسر عليه، تصوّر كيفية الرسالة وكيفية بعثة الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه.. وكثير منهم يعسر عليه تسليم أمر المعاد، وتسليم العودة بعد الموت، وتسليم البقاء الأبدى في النعيم أو في الجحيم، ونحو ذلك مما تضمنته تلك المنافع. ولولا أن الناس في هذا الزمان، قد اعتادوا ما جاءت به الشريعة ، وألفوا أقوالها؛ لبادروا بالاستنكار، والرد على الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه.

وإذا كان قبول هذه الأشياء عسراً، فلو ورد النبي ﷺ بها دفعة، من غير أن يتقدمه أنبياء آخرون، يقرّبون أكثر ذلك إلى أذهان الناس، لنفر الناس عنه جداً، وكان تكذيبهم له شديداً. فلذلك ينبغي أن يرد أولاً أنبياء، بما هو من هذه الأشياء أسهل قبولاً، والحاجة إليه في جودته بقاء الإنسان وجودة معيشتة، أمس؛ وذلك هو تبليغ الناس شرع الله عز وجل.. ويكون الوارد أولاً، وارداً بما

هو من ذلك قريب إلى العقل، ليكون قبوله أسهل، والنفرة عنه أقل، وكلما جاء نبي<sup>١</sup> آخر، زاد على المتقدم؛ حتى يُستوفى ما يُحتاج إليه من الشرع، وحيث أن يكون الناس قد عرفوا الله بوجه ما، واشتاقوا إلى تعرّف صفاته وخصائصه، فيسهل عليهم قبول ما يرد به الأنبياء المتأخرون من ذلك.

ثم إذا عرف الناس صفات الله تعالى وجلاله، وتحقّقوا قدرته التامة، لم يعسر عليهم التصديق بأحوال المعاد، وما يشتمل عليه من السعادة والشقاوة الأبديتين<sup>(٢)</sup>، فلذلك يسهل عليهم تصديق مَنْ يأتي بعد ذلك من الأنبياء، فلذلك اعتقد كامل أنه ليس يمكن أن يكمل الغرض من النبوة بنبي واحد. بل لابد من أنبياء يأتي سابقهم، بما يدرّج الناس إلى معرفة ما يأتي به المتأخر. ولابد وأن يكون كل متأخر منهم، يأتي بما أتى به السابق وزيادة، حتى تكمل<sup>(٣)</sup> فائدة النبوة عند آخرهم.

فلذلك، يحتاج الآخر منهم، أن يكون علماً بجميع ما أتى به السابقون، ومتمكناً من تبليغ جميع ما بلغه السابقون، فلذلك لابد وأن يكون النبي، الذي هو خاتم النبيين، أفضل الأنبياء وأقومهم بما يُحتاج إليه من أمر النبوة.

وكذلك، ينبغي أن يكون كلُّ متأخر من النبيين، أفضل ممّن قبله. ولكن ذلك إنما يلزم، إذا لم يعرض للناس تغيّر، يقتضي خلاف ذلك، فإنه قد يبلغ الأمر بالنبي الآتي في زمان ما، إلى إن يقارب درجة الذي تكمل به فائدة النبوة<sup>(٤)</sup>، ثم بعد ذلك ينقرض أهل ذلك الزمان بغتة، إما بطوفان أو برباء عام، أو نحو ذلك، فيكون القوم الذين يردون، بعد ذلك، في حكم الذين كانوا قبل بعثة الرسل

(١) راجع ما ذكرناه من موقف الغزالي من الفلاسفة القائلين بإنكار الحشر الجسماني.

(٢) في النسختين: يكمل.

(٣) يشير ابن النيس هنا إلى الأنبياء والرسل، وذوى العزم منهم خاصة.

أولاً<sup>(١)</sup> .. فلذلك، يُحتاج حيثُذ إلى إعادة تدريج الناس إلى سهولة قبول الحق، وذلك بأن يرد أولاً نبيٌّ يكون في قُوَّته ، كالنبيِّ الذي جاء في أول الأمر. فلذلك يُحتاج حيثُذ، أن يكون هذا النبي أضعف من السابق عليه، فهذا الوجه، لم يلزم أن يكون كل نبي أفضل من سبقه<sup>(٢)</sup> ، إلا النبي الأخير ، وهو خاتم النبيين، فإنه على كل حال يجب أن يكون أفضل من سواه، لأن النبوة بعده تنقطع<sup>(٣)</sup> فلا بد وأن يأتي بجميع ما يحتاج إليه في تكمل فائدة النبوة .. فلذلك يجب أن يكون النبي، الذي هو خاتم النبيين: أفضل الأنبياء جميعهم.

\*

\*

\*

---

(١) يُعرف الناس عاشوا بين زمن نبيٍّ لم يتركوا دعوته، ونبيٍّ لم يأت زمنه .. بأهل الفترة ! لأنها فترة (زمنية ) وفترة (من الفتور) بين نبيين.. وللفقهاء كلام مطول في حكم أهل الفترة، وقد خصص السيوطي رسالة فقهية لهذا الموضوع .

(٢) كان يمكن لابن النفيس أن يُرجع اختلاف النبوات إلى اختلاف اللغات !

(٣) راجع ما ذكرناه في الدراسة ، من القضية الفقهية التي لقي السهوردي حقه بسبب الإجابة عليها: هل يستطيع الله أن يرسل نبياً بعد محمد ؟!



## أهم المصادر والمراجع

### أولاً : المخطوطات

- ١- البجائي :  
: حديق المقاتلين فى شرح بيتى الرقمتين  
(مخطوطة مكتبة رفاة الطهطاوى بسوهاج ،  
رقم ٧٨ / أدب)
- ٢- الجزائرى (الأمير عبد القادر) : شرح البيتين (مخطوطة دار الكتب المصرية،  
رقم ١١٤٦ / شعر تيمور)
- ٣- السيوطى :  
: كشف الصلصلة عن وصف الزلزلة (مخطوطة  
رفاعة الطهطاوى ، رقم ٣٣ / توحيد)
- ٤- العمرى (ابن فضل الله) : مسالك الأبصار لأخبار ملوك الأمصار  
(مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٩٩ / م تاريخ)
- ٥- القوصونى :  
: القول الأنيس والدر النفيس فى شرح أرجوزة  
الشيخ الرئيس.
- (أ) مخطوطة دار الكتب المصرية رقم  
٣٠٣٢ / ل.
- (ب) مخطوطة حسن عبد الوهاب بتونس،  
مصورات دار الكتب المصرية رقم  
٣٤٦١ / ل.
- ٦- النابلسى :  
: مقالة على البيتين المشهورين (مخطوطة دار  
الكتب المصرية ، رقم ١٦٨ / تصوف)

٧- ابن النفيس : قاضل بن ناطق (مخطوطة دار الكتب المصرية  
رقم ٢٠٩ / مجاميع)

## ثانياً : المطبوعات

٨- ابن أبي أصيبعة : عيون الأنبياء فى طبقات الأطباء، شرح  
وتحقيق د. نزار رضا (مكتبة الحياة، بيروت،  
بدون تاريخ)

٩- أحمد أمين : حى بن يقطين (دار المعارف، مصر ١٩٤٩-  
الهيئة العامة للتأليف والنشر)

١٠- إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا (دار صادر، بيروت)  
١١- أدي شير : معجم الألفاظ الفارسية المعربة (مكتبة لبنان،  
بيروت)

١٢- د. عبد الرحمن بدوي : مؤلفات الغزالي (وكالة المطبوعات -  
الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٧)

١٣- البغدادي : إيضاح للكتون فى النيل على كشف الظنون  
(دار الفكر، بيروت)

١٤- جمال الدين العلوي : مؤلفات ابن باجة (دار الثقافة ، بيروت - دار  
النشر المغربية، الدار البيضاء ١٩٨٣)

١٥- حسن محمود عيسى : حى بن يقطين وروبنسون كروزو (المؤسسة  
العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٣)

١٦- الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، تحقيق إبراهيم الإيساري (دار  
الكتاب العربى، بيروت ١٩٨٤)

- ١٧- النهي : سير أعلام النبلاء (مؤسسة الرسالة ، بيروت،  
الطبعة الأولى ١٩٨٥)
- ١٨- السراج الطوسي : اللمع، تحقيق د. عبد الحلیم محمود / طه عبد  
الواقي سرور (دار الكتب الحديثة، مصر، مكتبة  
المفتي بيفناد ١٩٦٠)
- ١٩- السهروردي : أصوات أجنحة جبرائيل (ضمن : شخصيات  
قلقة في الإسلام وكالة للطبوعات ، الطبعة  
الثالثة ١٩٧٨)
- : الغربة الغريبة :  
(أ) نشرة أحمد أمين  
(ب) نشرة هنري كوربان (مجموعة درم  
مصنفات، طهران ١٩٥٢)
- ٢٠- ابن سينا : رسائل الشيخ الرئيس، تحقيق مهراڤ (لیدن  
١٨٩٩)
- ٢١- الشهرزوري : نزهة الأرواح وروضة الأفراح - تاريخ  
الحكماء:  
(أ) تحقيق د. عبد الكريم شويڤ (جمعية  
الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا ١٩٨٨)
- (ب) تحقيق د. محمد علي أبو ريان (المركز  
القومي للتراث والمخطوطات ، جامعة  
الإسكندرية ١٩٩٤)
- ٢٢- ابن طفيل : حي بن يقظان

- (أ) نشرة أحمد أمين
- (ب) نشرة فاروق سعد
- ٢٣- ابن عربي : الفتوحات المكية ، تحقيق د. عثمان يحيى  
(الطبعة المصرية العامة للكتاب)
- ٢٤- : فصوص الحكم ، تحقيق د. أبو العلا عفيفي  
(دار الكتاب العربي ، بيروت)
- ٢٥- ابن الفارض : الديوان ، تحقيق د. عبد الخالق محمود (دار  
المعارف القاهرة ١٩٨٤)
- ٢٦- فاروق سعد : حي بن يقظان لابن طفيل (دار الآفاق  
الجديدة، بيروت الطبعة الثالثة ، ١٩٨٠)
- ٢٧- غليونجي (بول) : ابن النفيس (الطبعة المصرية العامة للكتاب،  
سلسلة أعلام العرب ١٩٨٣)
- ٢٨- كحالة (عمر) : معجم المؤلفين (دار إحياء التراث العربي،  
بيروت، الطبعة الأولى)
- ٢٩- محمد جلال شرف (د.) : الله والعالم والإنسان (دار المعرفة الجامعية،  
الإسكندرية ١٩٧٧)
- ٣٠- محمد عاطف العراقي (د.) : الميثافيزيقا في فلسفة ابن طفيل (دار  
المعارف، الطبعة الأولى ١٩٧٩)
- ٣١- المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، نشرة  
محمد مسعين العريان ومحمد العيسى العلمي  
(مطبعة الاستقامة ، القاهرة، الطبعة الأولى  
١٩٤٩)

- ٣٢- ابن طفيل : لسان العرب ، تصنيف يوسف خياط (دار لسان العرب، بيروت)
- ٣٣- ابن التميمي : الفهرست ، تحقيق رضا المازندراني (دار المسيرة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٨)
- ٣٤- ابن النفيس : الموجز في الطب ، تحقيق عبد الكريم الغريباوي (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة)
- ٣٥- ياقوت الحموي : معجم البلدان (دار صادر ، بيروت)



## المحتويات

٥	..... مقدمة عامة
	القسم الأول : الدراسة (المبدعون الأربعة)
١٢	..... - مدخل
١٧	..... - الفصل الأول : الشيخ الرئيس
٥٩	..... - الفصل الثاني : ابن طفيل
٩٥	..... - الفصل الثالث : شيخ الإشراق
١١٧	..... - الفصل الرابع : ابن النفيس
١٣٤	..... - خاتمة الدراسة
	القسم الثاني : التحقيق (النصوص الأربعة)
١٣٩	..... أولاً : حى بن يقظان ، لابن سينا
١٥٥	..... ثانياً : حى بن يقظان ، لابن طفيل
٢٥٥	..... ثالثاً : الغربة الغريبة ، السهروردي
٢٦٩	..... رابعاً : فاضل بن ناطق ، لابن النفيس
٢٨٥	..... - للمصادر والمراجع





## كتب الدكتور يوسف زيدان

- ١ - المقدمة في التصوف ، لأبي عبد الرحمن السلمي (تقديم وتحقيق).  
الطبعة الأولى : مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٩٨٧.  
الطبعة الثانية : دار الجليل بيروت ١٩٩٨.
- ٢ - عبد الكريم الجليلي فيلسوف الصوفية (تأليف).  
الطبعة الأولى : المهمة للمصرية العامة للكتاب (سلسلة أعلام العرب) ١٩٨٨.  
الطبعة الثانية : دار الجليل بيروت ١٩٩٣.
- ٣ - الفكر الصوفي (تأليف).  
الطبعة الأولى : دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٨.  
الطبعة الثانية : دار الأمين بالقاهرة ١٩٩٨.
- ٤ - شرح فصول أبقراط لابن النفيس (دراسة وتحقيق)  
الطبعة الأولى : دار العلوم العربية بيروت ١٩٨٨.  
الطبعة الثانية : الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة ١٩٩٠.
- ٥ - شعراء الصوفية المجهولون (تأليف).  
الطبعة الأولى : مؤسسة الأخبار بالقاهرة ١٩٩١.  
الطبعة الثانية : دار الجليل بيروت ١٩٩٦ (طبعة مزيدة منقحة)
- ٦ - ديوان عبد القادر الجيلاني (دراسة وتحقيق).  
الطبعة الأولى : مؤسسة الأخبار بالقاهرة ١٩٩١.  
الطبعة الثانية : دار الجليل بيروت (تحت الطبع)
- ٧ - ديوان عفيف الدين الطلمساني (دراسة وتحقيق).  
الجزء الأول : مؤسسة الأخبار بالقاهرة ١٩٩١.
- ٧ - قصيدة النادرات العينية للجيلي مع شرح النابلسي (دراسة وتحقيق).  
دار الجليل بيروت ١٩٨٨.
- ٩ - الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر (تأليف).  
الطبعة الأولى : دار الجليل بيروت ١٩٩١.

- ١٠- عبد القادر الجيلاني، باز الله الأشهب (تأليف) .  
دار الجليل بيروت ١٩٩١.
- ١١- رسالة الأعضاء ، لابن النفيس (دراسة وتحقيق) .  
الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت ١٩٩١.
- ١٢- المختصر في علم الحديث النبوي، لابن النفيس (دراسة وتحقيق) .  
الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت ١٩٩١.
- ١٣- المختار من الأغنية ، لابن النفيس (دراسة وتحقيق) .  
الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت ١٩٩٢.
- ١٤- شرح مشكلات الفترحات المكية، لعبد الكريم الجيلي (دراسة وتحقيق) .  
دار سعاد الصباح بالقاهرة ١٩٩٢.
- ١٥- فوائج الجمال وفوائج الجلال، لنجم الدين كُبرى (دراسة وتحقيق) .  
دار سعاد الصباح بالقاهرة ١٩٩٣.
- ١٦- التراث المجهول ، إطلالة على عالم المخطوطات (تأليف) .  
الطبعة الأولى : دار الأمين بالقاهرة ١٩٩٤.  
الطبعة الثانية : دار للمعرفة الجامعية بالإسكندرية ١٩٩٥ (طبعة جامعية خاصة)  
الطبعة الثالثة : دار الأمين بالقاهرة ١٩٩٧.
- ١٧- فهرس مخطوطات جامعة الإسكندرية ( الجزء الأول)  
معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٤.
- ١٨- فهرس مخطوطات جامعة الإسكندرية (الجزء الثاني)  
معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٥.
- ١٩- نواذر المخطوطات بمكتبة بلدية الإسكندرية .  
برنامج الأمم المتحدة للتنمية / U.N.D.P / الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية  
١٩٩٥ .
- ٢٠- فهرس مخطوطات رفاعة الطهطاوى (الجزء الأول )  
معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٦ .
- ٢١- فهرس مخطوطات رفاعة الطهطاوى (الجزء الثاني)  
معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٧.

- ٢٢- فهرس مخطوطات رفاعة الطهطاوى (الجزء الثالث)  
معهد المخطوطات العربية بالقاهرة (١٩٩٨)
- ٢٣- فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية (الجزء الأول : المخطوطات العلمية)  
المهبة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٦.
- ٢٤- بدائع المخطوطات القرآنية بالإسكندرية .  
المهبة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٦.
- ٢٥- النقاء الجرحين : نصوص نقدية  
الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت ١٩٩٧.
- ٢٦- فهرس مخطوطات أبى العباس المرسى (الجزء الأول: التصوف، النفس، السيرة، الحديث)  
المهبة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٧.
- ٢٧- حى بن يقطين  
الطبعة الأولى : المهبة العامة لقصور الثقافة (سلسلة الفلسفة والعلم ١٩٩٧)  
الطبعة الثانية : دار الأمين ١٩٩٨.
- ٢٨- المتواليات (دراسات فى التصوف)  
الدار المصرية اللبنانية ١٩٩٨.
- ٢٩- فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية (الجزء الثانى : مخطوطات التصوف  
وملاحقاته )  
المهبة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٨.
- ٣٠- فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية (الجزء الثالث: مخطوطات التاريخ  
والجغرافيا)  
المهبة العامة لمكتبة الإسكندرية (تحت الطبع)
- ٣١- علاء الدين (ابن النفيس) القرشى ، إعادة اكتشاف  
الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت (تحت الطبع)











Bibliotheca Alexandrina



0258422